الفكر السياسى الإسلامى

فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين

بين النقل والعقل

تصدير بقلم

أ.د. عاطف العراقى

تأليف

د. محمود أيوب الشناوى

مركز الكتاب للنشر

الطبعة الأولى
٢٠٠٦م



مصـــر الجديـــدة: ٢١ شـــارع الخليفـــة المأمـــون - القاهـــرة
تليفـــون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكـــس: ٢٩٠٦٢٥٠
مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨
http://www.top25books.net/bookcp.asp.
E-mail:bookcp@menanet.net

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

[آل عمران: ١٤٠]



إهـــــداء

إلى صاحب الكلمة الهادئة والفكرة النقية .

إلى باعث الفلـــــسفة الرشـــــــدية من مرقدها.

إلى العالم الذى استطاع أن يعيش حقيقة التراث العربى الإسلامى،

وأن يمسك بدلالة ذلك الإعجاز الحضارى؛ ليجعله فى متناول تلامذته،

فكان لـــــه فضل الســــبق والتمـــهيد .

إلى العالم الجليل الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية بكلية الآداب / جامعة القاهر

أطال الله لنا فى عمره ومتعه بالصحة والعافية ....

المؤلــف

تصــدير بقلــم

أ. د/عاطف العراقى



إن صح تقديري فسيكون هذا الكتاب معبراً عن إضافة حقيقية في مجال الفكر السياسي العربي الإسلامي. إننا نلاحظ أنه رغم كثرة الكتابات في مجال الفكر الفلسفي العربي، إلا أن الفكر السياسي كوجه من أوجه الفكر الفلسفي العربي، لا يزال في أمس الحاجة إلى المزيد من الدراسات والتحليلات الجادة والعميقة لسبر أغوار هذا الفكر، وبيان مدى الحاجة إليه في عصرنا الذي نعيشه ونحياه.

إن الإنسان إذا كان يعد حيواناً سياسياً بالدرجة الأولى، كما يذهب بعض المفكرين والفلاسفة، فإنه من الضروري إذن دراسة أبعاد الفكر السياسي في شتى صوره ومراحله وأبعاده.

يضاف إلى ذلك أن البعد السياسي قد يكون أكثر التصاقاً بحياة الإنسان في كل زمان وكل مكان، وأنه يعد الأساس لفهم العديد من الأبعاد الثقافية والاجتماعية ليس على مستوى الفرد فحسب، بل على مستوى المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، وعلاقة هذا المجتمع ببقية المجتمعات الأخرى في الشرق والغرب.

من هنا كانت سعادتنا حين أقدم تلميذنا النابه، الدكتور/ محمود الشناوي على دراسة موضوع الفكر السياسي العربي الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

ولم يقتصر مؤلفنا على دراسة الفكر السياسي عند العرب في فترة زمنية معينة، بل إنه كان حريصاً على إثبات فكرة تأثر اللاحق بالسابق، ونعني بذلك أن مؤلفنا وضع في اهتمامه أنه من الضروري بيان مدى تأثر العرب بالآراء والأفكار عند أمم أخرى نجد لديها اهتماماً بالفكر السياسي قبل اهتمام العرب، ونعني بذلك الفلسفة اليونانية، ومن منا ينكر اهتمام بعض فلاسفة اليونان، من أمثال أفلاطون وأرسطو بدراسة أبعاد الفكر السياسي، على مختلف مجالاته وصوره وأبعاده.

إن الحضارة في مسيرتها تعد تعبيراً عن الاتصال وليس الانفصال، الوصل وليس الفصل والقطيعة. ومن هنا نجد مفكري كل أمة على صلة بالأفكار التي وجدت قبلهم. وكم نجد تأثراً بالسابقين عند اللاحقين، وإن كان أكثر الدارسين لا يعلمون.

ومن هنا فإننا نجد أهمية كبرى لدراسة تلميذنا الدكتور/ محمود الشناوى؛ لأنه كان حريصاً فى دراسته على عقد الكثير من المقارنات بين جوانب الفكر السياسى العربى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وبين العديد من أفكار فلاسفة اليونان.

لقد بذل تلميذنا جهداً كبيراً فى دراسته؛ لأن الدراسات المقارنة، تعد من أصعب أنواع الدراسات.

وقد قسم الدكتور/ محمود الشناوى كتابه إلى مجموعة من الفصول، وذلك بعد أن قام بالتمهيد لكتابه. تحدث فى الفصل الأول عن الصورة التاريخية العامة للواقع السياسى الإسلامى ودلالته فى الواقع السياسى للقرنين الثامن والتاسع. وشرح فى الفصل الثانى، المفهوم التاريخى العام للسياسة الإسلامية ودلالته لدى مفكرى المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

وبحث في الفصل الثالث أسس الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، أما الفصل الأخير فقد تضمن دراسة لماهية الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

ويلاحظ أن المؤلف قد قام بعملية تأصيل لهذه الأفكار عن طريق بيان مدى استفادة الآخرين من السابقين؛ لأنه يعلم أن كل مفكر إنما يكون متأثراً فى أفكاره بمن سبقوه، ويكون أيضاً عن طريق أفكاره مؤثراً فى اللاحقين. إنها كما قلت فكرة التأثر والتأثير. التأثر بالسابق والتأثير فى اللاحق.

لقد ظهر ذلك واضحاً فى كتاب مؤلفنا الذى يقدمه اليوم للطبع والنشر. لم يكن مكتفياً بالمقارنة بين الفكر السياسى العربى، والفكر السياسى عند اليونان، بل أضاف إلى ذلك الحديث عن الفكر السياسى السابق على ظهور الإسلام عند العرب.

إننا إذا كنا نتفق مع الدكتور/ محمود الشناوى تارة ونختلف معه تارة أخرى، حول رأى أو أكثر من الآراء التى ذهب إليها، إلا أن هذا لا يقلل من أهمية الدراسة

التي قام بها. فالاختلاف في الرأي من طبيعة الفلسفة والتفلسف. نجد هذا منذ نشأة الفلسفة وحتى مذاهبها الحديثة والمعاصرة.

لقد كان تلميذنا الدكتور/ محمود الشناوي كعهدنا به في دراساته الفلسفية السابقة، باحثاً مجتهداً غزير الاطلاع. رجع إلى عشرات الكتب والدراسات في موضوعه، حتى نضج بحثه واستوى. وهذا قد ساعده على ترسيخ البعد الأكاديمي الجاد، إذ من الضروري لكل باحث ومؤلف يختار لنفسه موضوعاً من الموضوعات لدراسته وبحثه وسبر أغواره، من أن يحاط اطلاعاً بالدراسات السابقة على البحث الذي يقوم بدراسته، حتى يتسنى له معرفة أوجه القوة والضعف في الدراسات التي قام بها الباحثون قبله.

وسيدرك القراء حين قراءة كتاب الدكتور/ محمود الشناوي، أن مؤلفه لم يكن مقتصراً على مجرد العرض الموضوعي، بل إنه أضاف إلى ذلك بعداً نقدياً ذاتياً وذلك حين لجأ إلى المناقشة والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء في مجال البحث السياسي الفلسفي العربي، وهذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن باحثنا كانت له شخصيته الواضحة البارزة.

إنه إذن في بحثه لم يكن مجرد عارض للآراء، كعارض الأزياء، بل إنه يبين لماذا اختار لنفسه رأياً دون رأي آخر، في كل عنصر من العناصر التي تضمنها كتابه.

هذا يضيف إلى كتابه، ميزة أخرى، بالإضافة إلى مزايا الدراسة الأكاديمية الجادة. وهذا كان منتظراً من باحثنا. إنه بعد الرجوع إلى المصادر والمؤلفات سواء كانت مراجع تراثية قديمة، أو مؤلفات في مجال الفكر السياسي العربي، وضع في اهتمامه أن عمليات المقارنة والموازنة بين العديد من الآراء، لابد وأن تفيد المؤلف في مجال التوصل إلى رأي دون رأي آخر، والموازنة بين العديد من الآراء.

هذه الآراء وخاصة في مجال الفكر السياسي على اختلاف صوره وعصوره، تعد شديدة الاختلاف والتباين. ومن هنا كانت مهمة مؤلفنا غاية في الصعوبة والتعقيد.

إن الفكر السياسي يتعلق بالدرجة الأولى بالإنسان، والإنسان قد يعد موجوداً زئبقياً ومن هنا كان من الصعوبة بمكان ترجيح رأى دون رأى آخر في مجالات العلوم الإنسانية بوجه عام، وقد عرض الدكتور/ محمود الشناوى لهذه الآراء بموضوعية وأمانة وذلك قبل أن يتخذ لنفسه رأياً محدداً دون رأى آخر.

نقطة أخرى لابد من التنبيه إليها، وتدور حول محاولة باحثنا الربط بين مجالات فصول بحثه، وبين العديد من العلوم التى تتعلق بالفكر السياسى عند العرب من قريب أو من بعيد.

لم يقتصر إذن باحثنا على الربط الوثيق بين موضوع كل فصل والفصل الذى يليه كما سبق أن أشرنا، بل نجده مهتماً بعملية التأصيل لعناصر دراسته عن طريق بيان الصلة بين كل جزئية من جزئيات الفكر السياسى، وصلة كل جزئية من الجزئيات بالعناصر التى تتعلق بها في مجالات غير سياسية، وسواء كانت داخلة فى مجال العلوم النظرية، أو مجال العلوم العملية كالأخلاق على سبيل المثال. وهذا يعد شيئاً ضرورياً إذ إن البحث في السياسة يبدو كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها بالعديد من العلوم من جهة أخرى، إذ إننا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطون لا يفهم أفلاطون، بل من الضرورى الرجوع إلى الفلاسفة السابقين واللاحقين، بالإضافة إلى دراسة العصر الذى عاش فيه المفكر.

إننا نرجو للدكتور/ محمود الشناوى كل توفيق فى حياته العلمية، وكل تقدم فى مجال الدراسات الفلسفية. والله هو الموفق للسداد.

عاطف العراقى

القاهرة، مدينة نصر فى ١٥ مايو ٢٠٠٥

مقدمة الدراسة



الحمد لله الذى نهج لعباده بما دلهم عليه من حمده سبيل شكره، وأشرع لهم بما هيأهم له من شكره أبوابا مزيدة، ومنَّ عليهم بالعقل الذى جعله لدينهم عصمة ولدنياهم عمادًا، والصلاة والسلام على الرسول الأعظم محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم،،

وبعد

تعيش بعض جامعاتنا فى عالمنا العربى الإسلامى حركة بعث حضارى كبرى؛ تتجلى فى اهتمامها الفائق بتراث أمتنا الروحى؛ وسعيها لإحيائه ووصل تطوره به؛ لإحراز معركة المستقبل؛ ومن الواضح أن هذا الاهتمام لا ينبع من مجرد عاطفة التقديس للقديم بصرف النظر عن قيمة هذا القديم؛ ولا ينبثق من مجرد الرغبة فى معرفة حقائق التاريخ أو نفض الغبار عن آثار الماضى، مع أهمية كل ذلك، ولكنه ينبع من حقيقة موضوعية فحواها أن هذا التراث الروحى هو المكوِّن الحقيقى لشخصية الفرد المسلم والمقوم الأساسى لكيان مجتمعه، وكل تخطيط اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى أو ثقافى لا يأخذ هذا الفهم فى الاعتبار يكون قد تجاهل الأساس الواقعى للمجتمع المسلم؛ لأن كل عادات الناس وكل صور السلوك الفردى والجماعى وكل منابع الفعل ودوافعه فى الشخصية المسلمة مستمدَّة بطريقة مباشرة من هذا التراث القائم فى أساسه على الدين.

أؤكد على هذه القاعدة المنهجية؛ لأن القاعدة المعروفة اليوم فى الأوساط الثقافية، هى أن العلم أساس الحياة. ويتطوع للدفاع عن هذه القاعدة جنود كُثُر ودعاة كُثُر، ويؤمن بها أناس من مختلف الأديان والعقائد، ظنًّا منهم بأن العلم هو وحده الذى يزيل شقاء المجتمع ويزيد فى سعادته، وهو وحده الذى ينبغى أن تُبنى عليه كل الأفكار السياسية ونظم الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتربوية، واستدلوا على صحة ظنهم بما يسود الجماعات البشرية اليوم.

فالفقر نتيجة طبيعية للنظام الاقتصادى، وسوء حالة الأفراد فى بؤسهم وضعف عقلهم واضطرابهم وخرافاتهم وأوهامهم نتيجة طبيعية للنظم السياسية والاجتماعية التى يعيشون فيها. فإذا تغيرت تغيروا وإذا حسنت حسنوا، ولا يمكننا نحن أن نقف موقف الناقض لهذه الادعاءات؛ لأننا نعتقد أيضًا أن العلم يجب أن يكون الأساس الأول لكافة المشروعات أو الأفكار التى تقترح - تربوية كانت، أو سياسية، أو اقتصادية - وأنها يجب أن تعتمد على الإحصاء والتجربة، وإلا فمآلها الفشل لا محالة؛ ولكننا نقول: إن خطأ هذه الادعاءات جاء من قولهم: إن العلم هو كل شيء.. مع أنه ليس بكل شيء، ذلك أن الإنسان ليس جسمًا فقط، حتى يخضع للعلم كما تخضع الآلة، ولكنه جسم وروح، وعقل وقلب، ومادة وإرادة، ومن قصر النظر أن تُنَظَّم الحياة المادية وحدها من غير أن يكون للروح دخل فى هذا التنظيم. ومن خطأ الرأى أن يشترك فى التنظيم العقل وحده، دون الاستعانة بالقلب، ومن المضحك أن تجرى على الإنسان التجارب التى تجرى على المادة بطريقتها الجافة الحسابية، ويكون فيها الإنسان جمادًا لا يملك إرادة حرة.

إن العلم - كل العلم - يعالج المادة، حتى علم النفس مع أن المفروض فيه أن يحل اللغز الإنسانى ! أما الذى يعالج القلب فهو الدين. وفى رأى المدقِّق أن سعادة العالم لا تسود إلا بهما، أما إذا غلا العلم والعلماء فاعتقدوا أنهم يسيطرون على كل شيء فى الإنسان... فقد تجاوزوا حدودهم وضلوا، وإذا غلا الدين ورجال الدين وحاربوا العلم فى دائرته فقد أخطئوا وفشلوا !. ولا شك أن العلماء والمفكرين المسلمين قد أدركوا أهمية الدين والعقل أو (النقل والعقل) وحاجة كل منهما للآخر، نعم لقد أدركوا ذلك قبلنا بمئات السنين، وكان نتيجة ذلك الإدراك أن امتلأت الحياة الإسلامية فى عصر ازدهار حضارة المسلمين (وحتى فى عصر أفولها) بالعلوم والمعارف التى تعالج شتى نواحى الحياة. وما من علم إلا وكان خادمًا لهدف هذا الدين من توجيه الناس إلى ربهم، وزيادة يقينهم به، وتسهيل مهمة استخلاف الإنسان فى الأرض.

وإذا كنا نرى العالم اليوم من حولنا يغير ويبدل من مُثُله وَمِثَالِيَّاته، ويعيد بناء تنظيماته، فحرى بنا نحن الباحثين أن نعرف - وأن نبسط - وأن نسلط الأضواء على كل ما فى الإسلام، وإلى كل ما فى التراث الإسلامى من نظم ومبادئ وقواعد فيها الخير لنا ولما نستقبل من أجيال فيما بعد.

ومن أجل هذا كان اختيار الباحث لموضوع مهم من موضوعات التراث الإسلامي؛ هو (الفكر السياسى الإسلامى) ليكون موضوعًا نلقى الضوء عليه وذلك ليس لأهميته فحسب؛ وإنما كذلك لعدم معرفة كثير من أبناء أمتنا العربية الإسلامية به من جهة، ولعدم الاهتمام الكافى والوافى من قبل الباحثين العرب به من جهة أخرى؛ وإذا كان الأمر على هذا النحو فما المقصود بالفكر السياسى الإسلامى؟

المقصود بالفكر السياسى الإسلامى

من أجلّ المواهب التى وُهبها الإنسان الفكرُ، بل هو القوة التى امتاز بها الإنسان عن غيره من أنواع الحيوان، وهو القوة التى بها تتشكل حياته جميعها فى ناحيتيها النظرية والعملية، والتفكير فى الإنسان طبيعى كالغريزة، فهو يفكر بفطرته كما يأكل ويشرب، ويتحرك بفطرته، لهذا ارتبط الفكر السياسى بظهور الإنسان وارتباطه فى جماعة، فلم توجد جماعة عبر التاريخ لم يكن لها من يسوسها بأساليب تختلف من جماعة إلى أخرى وفقًا للقيم والعادات والتقاليد والثقافة التى تسود كل جماعة من هذه الجماعات.

ومن هنا كانت تساؤلات العقل الإنسانى منذ القدم عن الحياة الفضلى، والواجب، والمساواة والقانون العادل، والنظام الحق، والحاكم الصالح، والإنسان الحر السعيد.

وتعد هذه التساؤلات هى جوهر دروس السياسة وعِبَرَها فى كل زمان ومكان.

وقد أدلى مفكرو المسلمين وفلاسفتهم الرأى فيها مستندين إلى حقائق التنزيل الأزلية الأبدية، معتدين بها، وبالواقع والوقائع، والتجربة والتجارب، فى سبيل تقديم السلوك الحق والنظام الرشيد، فمن الحقائق الواضحة أن المصدر الأول الذى استقى منه مفكرو الإسلام الأوائل نسقهم المعرفى المنهجى **(النقل)** أو **(النص الموحَى)** [كتاب الله وبيانه فى سنة رسوله (ﷺ)، والتى هى منهج التأسى فى ربط التنزيل بالواقع] حيث استطاعوا أن يستلهموا منه مجموعة من المعارف والعلوم، هذه المعارف والعلوم استندت فى مرحلة تكوينها على **(النقل)** أو **(بالنص الموحَى)** ثم تحولت بعد ذلك إلى وسائل لفهمه وأدوات لتفسيره وتأويله وتنزيله على الواقع المُعاش، وهذه العلوم التى تعارف أسلافنا على تسميتها بـ **(العلوم النقلية)** تنامت على أيديهم وتنوعت بعد ذلك، كما تعرف أسلافنا كذلك على العلوم الحكمية أو الفلسفية وميزوا بينها وبين علومهم [١].

ومن تلك المعارف والعلوم وتفاعل العقل المسلم معها، تكوَّن التراث الإسلامى الذى يشكل التراث السياسى الإسلامى رافدًا أساسيًّا من روافده. أما التراث الفكرى فهو يكوِّن القسم الأول من أجزاء المادة والخبرة التى تنطوى تحت كلمة التراث السياسى.

وبعبارة أخرى فإن الفكر الذى هو أول مظاهر التراث السياسى، والذى كثيرًا ما يُفهم على أنه المرادف لكلمة التراث يقصد به: تلك المجموعة من المبادئ والقيم (التى هى مفاهيم وتصورات ومدركات) التى ارتبطت بالمجتمع الإسلامى وقد قُدِّر لها بدرجة أو بأخرى أن تتبلور فى شكل منطق متكامل مع درجة معينة من الدقة والتفصيل فى الجزئيات [٢].

بهذا المعنى فإن الفكر السياسى الإسلامى -كتطبيق آخر من تطبيقات الفكر الإنساني- لا بد وأن يكون مجردًا. رغم أننا سوف نرى عندما نعرض له، ونحدد عناصره أنه يتضمن قسطًا كبيرًا من المعايشة والتعامل اليومى وهى الصفة الغالبة

عليه؛ ومع ذلك تظل صفة التجريد التى لا تعدو أن تكون كليات منطقية، نبعت وترعرعت، ثم تطورت متنقلة من كيان مذهبى إلى تصور فردى أو جماعي؛ هى من إحدى صفاته المتميزة كذلك. وعلينا أن نضيف إليه كذلك صفة الترابط. ذلك أن التراث السياسى الإسلامى يضم مجموعات ثلاث: فكر، ونظم، وممارسة. يصعب الفصل بينها فى كثير من الأحيان.

الفكر: هو ذلك القسط من التعامل مع السلطة الذى نستطيع أن نصفه بأنه تصور ومفاهيم ومدركات. النظم: هى الحلول الوضعية التى استطاعت الجماعة الإسلامية أن تقيمها لمواجهة مشاكلها. الممارسة: هى التعامل مع الواقع سواء أكان ذلك التعامل مطابقًا للنظم، كما هو فى بعض الأحيان. أو مخالفًا للنظم كما هو فى أحيان أخرى. كما أن الممارسة السياسية هى أيضًا الواقع ببساطته، والتعامل اليومى بصراحته، والتاريخ العام بإيجازه[٣].

هذه الأبواب الثلاثة كل منها له خصائصه ومميزاته وكل منها يختلف من حيث طبيعته.

الفكر السياسى إذن فلسفة.
والنظم السياسية هى قواعد قانونية.
والممارسة السياسية هى الواقع.

المتابعة المنطقية والتحليلية أثبتت أن هناك علاقة ترابط ثابتة بين الفكر، والنظم، والممارسة فى التراث السياسى الإسلامى. وأن فهم أيٍّ منهما وحده، لا بد وأن يقدم صورة مشوهة للحقيقة، ذلك أن الفكر السياسى الإسلامى إن هو إلا رد فعل للممارسة السياسية ومقدمة لها فى آنٍ واحد. والنظم لا بد بدورها أن تعكس الفكر أو تنعكس فى الفكر؛ لأن المفكر عندما يؤصل فهو لا بد وأن يخضع للنظم التى عاشها قبولًا أو رفضًا.

هذا على صعيد ما نقصده بالفكر السياسى الإسلامى. أما على صعيد التنظيم السياسى، فبالرجوع إلى القرآن الكريم، الذى استلهم منه المسلمين نسقهم الفكرى والتنظيمى السياسى يتبين أنه لم ترد هناك آية واحدة عن الشكل التنظيمى الذى ينبغى على المسلمين الأخذ به فى هذا الشأن، حيث لم يجمِّد القرآن والسنة شئون المسلمين عند نظام بعينه من نظم الحكم، هذا فى الوقت الذى وردت فيه آيات كثيرة عن الوظيفة الاجتماعية للدولة، وعن بعض المؤسسات التى يجب أن تقوم لتحقيق هذه الوظيفة الاجتماعية، وهذا الموقف من القرآن الكريم هو الذى تقتضيه طبائع الأشياء، فإن المولى سبحانه وتعالى هو الذى يعلم بحكمته ما يجوز القول فيه بتفصيل، وما يجوز القول فيه بإيجاز، وهو سبحانه الذى يعلم ما يجب أن يُترك للأمة الإسلامية لتتناوله بالقدر الذى تسمح به أحوالها وظروفها.

(الكتاب والسنة) إذن لم يحدِّدا شكلًا خاصًا للحكم، لكنهما بينا الأصول التى تحدد طبيعته مهما اختلف شكله، وتركا لهذا الشكل فرصة الاستجابة لظروف كل عصر، والتطور مع تطور معارف الناس، وزيادة عدد السكان، واتساع رقعة الوطن الإسلامى، والتعبير عن الرأى، وفى هذا الإطار تتضح جدلية العلاقة بين النقل والعقل فى الفكر السياسى الإسلامى.

وعلى الرغم من وضوح هذه الصورة وجلائها، إلا أننا نجد من يصدر حكمًا عامًّا، مؤدَّاه أن الفكر السياسى الإسلامى ما هو إلا انعكاسٌ لمفاهيم الفرس واليونان السياسية، بل إن هناك من اعتبر الفكر السياسى الإسلامى فى مجمله منقولا عن أصول يونانية، ولا يوجد شيء يعرف بالفكر السياسى الإسلامى مستقلًّا عن هذا !

ولا يخفى أن يغيب عن أذهاننا ما تفترضه هذه النظرة من نزعة متمركزة حول ذات ليست هى ذاتنا، تلك هى نزعة التمركز حول الذات الغربية التى كانت تتحدث عن (المعجزة اليونانية) والتى تنظر إلى ماضى الحضارة اليونانية على أنه

النموذج الأصل، وتفترض أنه منبع كل فكر علمى أو فلسفى.

أضف إلى ذلك أن هذه الدعوى وغيرها من الدعوات المشابهة، لا تستند إلى أبسط قواعد وأسس المنهج العلمى المتعارف عليها، والتى منها قاعدة (الاستقراء قبل التعميم)، ولا شك أن النتيجة العملية لمثل هذا الادعاء وغيره هو سلب جميع فترات الحضارة العربية الإسلامية بما فيها القرنين الثامن والتاسع الهجريين من أى جدة أو أصالة فكرية.

لذا فإن **هدف هذه الدراسة** هو:

(١) البرهنة على عدم صحة هذا الادعاء، وذلك من خلال استقراء الصورة الصحيحة للفكر السياسى الإسلامى من مصادره المباشرة (كما هى دون إضفاء أى طابع عليها).
(٢) التأكيد على تواصل الفكر السياسى الإسلامى منذ نشأته وحتى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.
(٣) توضيح مدى الاستفادة التى يمكن أن تتحقق لنا إذا نظرنا إلى هذا الفكر نظرة موضوعية.

ومن هذا المنطلق كان اختيار الباحث **الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين بين النقل والعقل (وموقف مفكرى المسلمين من الفكر السياسى اليونانى)** عنوانًا لهذه الدراسة:

لكن لماذا الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين (الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين) منطلَقًا لعنوان هذه الدراسة على وجه التحديد؟

لعله يُعدُّ من نافلة القول بأن الأحكام المسبقة التى ادعى أصحابها أن الفكر

السياسى الإسلامى [إن كان هناك فكر سياسى إسلامى أصلًا على حد زعم بعضهم الآخر] إن هو إلا انعكاس للفكر السياسى اليونانى؛ لم تستثنِ فترة من فترات الحضارة العربية الإسلامية من هذا الحكم. وعلى الرغم من ذلك فإن من أحد الأسباب التى دفعت الباحث لدارسة الفكر السياسى الإسلامى فى هذين القرنين، هو ما ذهب إليه بعض مؤرخو الفكر العربى الإسلامى، من أن هذه الحِقَب من العصور الوسطى تمثل زمن انحطاط وركود فى جميع جوانب الحياة العقلية. ولا شك أن هذا الادعاء تنقصه الحقائق الدامغة. ذلك لأن المتتبع لتاريخ القرنين الثامن والتاسع الهجريين من خلال المصادر التاريخية الموثوق بها - سيكتشف الحقائق التالية:

أولًا: نحن أمام عصر دولة سلاطين المماليك فى (مصر والشام والحجاز واليمن والنوبة) قضيتها السياسية واضحة ومحددة؛ وهى المحافظة على هذه الرقعة من أرض الإسلام، وإضافة أى رقعة إليها ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا، وهى وريثة للدولة الأيوبية، كما أنها ورثت عن بغداد الخلافة الإسلامية (العباسية) ونقلت مركزها إلى مصر.

ثانيًا: نحن أمام دولة قامت على مجد الانتصار على التتار، وقد أدى ذلك إلى انحسار موجتهم إلى العراق وما وراءه - كما أنها أكملت ما بدأه الأيوبيون من طرد الصليبيين نهائيًّا من قلب الأمة الإسلامية.

ثالثًا: وهى دولة قامت على مفهوم التقدم العمرانى بأوسع معانيه، بما يفرضه ذلك من استقرار سياسى؛ وحياة مدنية منظَّمة أدت لتملك مصر عناصر القوة الاقتصادية والعسكرية، والتى جعلتها تتمتع بمنزلة دولية ممتازة ومركزًا للعالم الإسلامى.

رابعًا: كذلك فإن هذا التقدم وهذا الاستقرار المدنى، جعل من مصر ملاذ الحضارة العربية الإسلامية ومَوْئل علومها وفكرها وآدابها، وكأنها انتدبت نفسها لهذه المهمة الخطيرة؛ فقصدها علماء العالم العربى الإسلامى النازحين من وجه

النورمان والأسبان غربًا، ومن وجه المغول شرقًا. ومن هنا نهضت مصر بدورها فى حماية التراث العربى الإسلامى.

خامسًا: إننا أمام عصر إحياء التراث الفكرى العربى الإسلامى؛ بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، وأن عملية الإحياء هذه ارتبطت بوعى مصر وانفتاحها الفكرى؛ وإدراكها لأهمية التراث الفكرى الإسلامى فى ازدهارها واستقرارها، ومن ثم تملُّكها لمفاتيح القوة التى جعلتها تتبوَّأ مكانتها العالمية فى عصر سلاطين المماليك. وهذا هو السبب الرئيسى الذى دفع الباحث لأن يتخذ من القرنين الثامن والتاسع الهجريين منطلَقًا لهذه الدراسة.

لكن كيف نظر مفكرو المسلمين إلى الوجود السياسى فى هذين القرنين؟

وما الأسس العامة المميزة للفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؟ وإلى أى مدى كانت الصلة بين النقل والعقل فى هذا الفكر؟

وللإجابة على هذا التساؤل الرئيسى نجد أنه من الضرورى محاولة الإجابة على التساؤلات التالية:

ما مظاهر وخصائص الفكر السياسى عند كل من الفرس واليونان، والذى زعم أن مفكرى الإسلام كانوا مقلدين له؟

ألم تكن لأحداث وتطورات الواقع السياسى أثر وانعكاس على الفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة وفى القرنين الثامن والتاسع الهجريين بصفة خاصة؟

ألم يكن الفكر السياسى الإسلامى منذ نشأته وبما تضمنه من قضايا وموضوعات هو الأساس للفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؟

وإذا كان الأمر على هذا النحو. فما هى إذن أسس وماهية الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؟ وهل هناك علاقة بينه وبين الفكر السياسى عند كل من الفرس واليونان؟

إلى أى مدى كان تواصل الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؟ وهل حدث تطورٌ لهذا الفكر؟

هذه الأسئلة وإجاباتها هى ما تمثل موضوع تلك الدراسة.

أما عن المنهج الذى اعتمد عليه الباحث فى إعداد هذه الدراسة: فهو **(المنهج التاريخى التحليلى المقارن)**.

حيث راعى الباحث أن الفكر السياسى بصفة عامة، هو التقاء بين فكر وتاريخ وسياسة، ولما كان الفكر السياسى الإسلامى ظاهرة تاريخية، تتعلق بعصور لا نستطيع أن نشاهدها أو نلاحظها مباشرة، وبالتالى فإن استقراءها لا يمكن أن يعتمد أيًا من الوسائل المنهجية مثل الملاحظة أو التجربة أو الاستبيان، فإن الوسيلة الوحيدة للتعامل معه؛ هى استقراء كتاباته ومسح تاريخه من خلال مصادره الموثقة سعيًا؛ للبحث عن ماهية موضوعه وعناصره، محللًا إياه على قدر ما تدعو الضرورة إلى ذلك، مقارنًا بين الأحداث والآراء والأفكار السياسية بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو صلة.

هذا وينبغى التأكيد على نقطتين أساسيتين ضمن سياق هذا المنهج المتبع هما:

النقطة الأولى: إن هذه الدراسة لن تتعرض إلا لما يرتبط بالفكر السياسى الإسلامى فقط ويعبر عن جوهر الإسلام الصحيح. أما الفرق السياسية التى امتلأت بها ساحة الأحداث السياسية، التى كان يعج بها العالم الإسلامى فى القرون الهجرية حتى نهاية القرن التاسع الهجرى، فلن تتعرض لها هذه الدراسة، ذلك لأن

هذه الفرق السياسية لا تمثل سوى نوع من التعبير عن بعض الانطباعات الذاتية، والتأملات الفردية، حيث القدرات لا تسمح بتعدى ذلك المستوى.

النقطة الثانية: إن هذه الدراسة سوف تجعل منطلقها فى تحليلها السياسى نظرة كلية شاملة، لا تقف إزاء شخصيات فكرية بعينها لتجعل منها محورًا وارتكازًا للفكر السياسى الإسلامى.

هذا عن منهج الدراسة، أما عن خطة الباحث فى هذه الدراسة فهى على النحو التالى :

البحث مقسم إلى مقدمة ومدخل وأربعة فصول وخاتمة:

أما المقدمة: فقد عرف فيها الباحث الدراسة وأهميتها والمنهج المستخدم فيها.

أما المدخل فعنوانه: الفكر السياسى السابق على ظهور الإسلام.

أما الفصل الأول فعنوانه: الصورة التاريخية العامة للواقع السياسى الإسلامى ودلالته فى الواقع السياسى للقرنين الثامن والتاسع الهجريين.

أما الفصل الثانى فعنوانه: المفهوم التاريخى العام للسياسة الإسلامية ودلالته لدى مفكرى المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجرين.

أما الفصل الثالث فعنوانه: أسس الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

أما الفصل الرابع فعنوانه: ماهية الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

أما الخاتمة: فقد دوَّن فيها الباحث أهم النتائج التى انتهى إليها من هذه

الدراسة، وأتبعها بقائمة ضمنها المصادر والمراجع التى اعتمد عليها فى إعداد دراسته.

وبعد

فهذا ما كتبه قلم الاستعجال على ضيق المجال، والله جل وعلا فى كل حال هو المستعان، على قضاء حوائج الأمور، إذ الخاطر منقسم بين مراوضة طبع، ومحافظة على أصل وفرع، وفكرة فى مآل، ومعاناة دهر فى صروف عام وشهر. وفى هذا كله عذر إن وقع تقصير، ولا ينفرد بالكمال إلا العليم الخبير. سبحانه وتعالى رب العزة، لا رب سواه، ولا معبود إلا إياه، والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

محمود أيوب الشناوى

مصر فى ١٠ من المحرم ١٤٢٥هـ

١ أبريل ٢٠٠٤م

مدخل إلى الفكر السياسى
السابق على ظهور الإسلام

أولًا: الفكر السياسى عند الفرس:

١ - الحياة الاجتماعية للنظام السياسى عند الفرس.

٢ - ماهية الفكر السياسى عند الفرس.

ثانيًا: الفكر السياسى عند اليونان والرومان :

١ - الحياة الاجتماعية للنظام السياسى عند اليونان.

٢ - ماهية الفكر السياسى عند كل من أفلاطون وأرسطو.

٣ - فكرة القوة أو السيادة عند الرومان.

ثالثًا: الفكر السياسى عند العرب قبل ظهور الإسلام:

١ - الحياة السياسية فى شمال الجزيرة العربية.

٢ - الحياة الاجتماعية للنظام السياسى فى وسط الجزيرة العربية.

٣ - الحياة السياسية فى جنوب الجزيرة العربية.

كانت الإنسانية تمر بأحط مراحل التاريخ، خلال القرن السادس وبداية السابع لميلاد المسيح، حيث وصل حال الإنسان فى هذين القرنين إلى حد فقد رشده، فلم يعد يقوى على التمييز بين الخير والشر، والحق والباطل. حتى وصل الحال به إلى نسيان نفسه ومصيره بل وحتى خالقه، فقد خفتت دعوة الأنبياء من زمن، وانطفأت المصابيح التى أوقدوها أو ضعف نورها.

لقد أصبحت الديانات العظمى فريسة العابثين والمتلاعبين، ولعبة المحرفين والمنافقين، حتى فقدت روحها وشكلها، فلو بُعِث أصحابها الأولون لم يعرفوها. وأصبحت مهود الحضارة والثقافة والحكم والسياسة مسرح الفوضى والانحلال وسوء النظام، وعسف الحكام، وشُغِلت بنفسها. لا تحمل للعالم رسالة، ولا للأمم دعوة، وأفلست فى معنوياتها ونضب مَعِين حياتها، لا تملك مشرعا صافيًا من الدين السماوى ولا نظاما ثابتًا من الحكم البشرى [1].

أما أبرز الأمم حضارةً وقوة بأسٍ فى هذه الحقبة من الزمن، فقد كانت تمثلها إمبراطوريتان كبيرتان متاخمتان لبلاد العرب وهما: الإمبراطورية الفارسية من جهة، والإمبراطورية الرومانية الشرقية أو الإمبراطورية البيزنطية من جهة أخرى.

كان للإمبراطورية الأولى التأثير الضخم على الحضارة والثقافة والسياسة فى وسط وغرب آسيا، بينما حملت الثانية طبائع وخصائص الإمبراطوريتين: الإغريقية والرومانية [2].

وتاريخ هاتين الإمبراطوريتين طويل يمتد عبر العصور، وإن كانت الإمبراطورية الثانية حديثة العهد بالنسبة للأولى، إلا أنها اتخذت من طبائع وخصائص الفكر السياسى اليونانى أساسًا لها. ولذلك فإن الباحث سيحاول أن يعرض صورة موجزة للفكر السياسى عند كلٍّ من الفرس واليونان، حتى يتسنَّى لنا الوقوف على مدى صحة الادعاء الذى ذهب أصحابه إلى القول بأن الفكر السياسى الإسلامى لا يُفهم بمعزل عن الفكر السياسى عند كل من الفرس واليونان وأن أصوله فى مجملها يونانية!

أولاً: الفكر السياسى عند الفرس

ينتمى الفارسيون إلى القبائل- الهند وأوربية- الذين كانوا يسكنون بالقرب من بحر القزوين. ومنهم قبائل تركوا مواطنهم، واتجهوا غربًا ثم سكنوا فى شبة جزيرة البلقان، وإلى هؤلاء يُنسب الإغريق والرومان، وأقوام رحلوا نحو الشرق فذهب فريق إلى الهند وفريق سكن شرقى دجلة وهم الفرس [٦].

ويُطلق على الأقوام الذين ذهبوا إلى الهند وبلاد فارس اسم الآريين [٧]. ومن هذا الاسم اشتق إيران [٨]. ولإيران أو فارس تاريخ طويل يمتد عبر العصور التى عرفناها عن الحضارتين الإغريقية أو الرومانية. ولقد عرفت فارس نوعًا من الوحدة والاستقرار والازدهار فى هذه العصور الأولى التى ساهمت جميعها فى تكوين حضارة فارسية متقدمة، ويمثل (قورش) فترة الغزو، وعند موته عام (٥٢٨ ق.م) كانت ممتلكاته تمتد من إيجا فى الغرب إلى هندوكوش فى الشرق، ومن قزوين فى الشمال إلى صحراء العرب فى الجنوب؛ ولقد خلع مَلِك فارس على نفسه لقب [شاهنشاه] أى ملك الملوك، ثم اتبعه ابنه (قمبيز) فى غزو مصر والمستعمرات الإغريقية فى قورينا (عام ٥٢٥ ق.م). وما يهمنا أن حقبة التنظيم السياسى للإمبراطورية الفارسية تمثلت فى شخص (دار بن كشتاسب) (٥٢١- ٤٨٦ ق.م) وظل هذا التنظيم قائمًا حتى عصر (خسرو أنوشيروان) (٥٣١- ٥٧٩م). (٩) وفيما يلى توضيح ذلك:

١- الحياة الاجتماعية للنظام السياسى عند الفرس

تتمثل أهم مظاهر الفكر السياسى عند الفرس فى عملية التنظيم السياسى ذاتها كما يلى:

أ- المَلك

كان الملك على رأس المملكة، وكان يلقب بلقب (المحارب) ويعرف بـ "ملك

الملوك" وكانت سلطته مطلقة لا رادّ لكلمته، وكان يستطيع أن يمنح أمة أو كبيرة زوجاته حق القتل. ولم يكن هناك من يجرؤ على نقده أو لومه، حتى ليثنى المرء على براعة الملك فى الرماية، إن هو رمى ابن الرجل بالسهم بين عينيه فقتله. وكان من تلهب السياط جسومهم يشكرون له بفضله. وقد تخلى الملك بعد عهد [دارا] إلى بعض الأشراف عن جانب من حقوقه مفضلًا أن يقضى وقته فى اللهو أو الصيد [١٠].

ب- الأشراف والنبلاء

وهى الطبقة التى تتوسط المركز بين الشعب والعرش. وكانوا يقومون بدورهم بجباية الضرائب ويسنّون القوانين ويحتفظون بقوة مسلحة ويباشرون أعمال القضاء فى أقاليمهم، [حيث كانت تنقسم إلى عشرين ولاية أو إقليم] وكان الواحد منهم يسمى "نائب الملك" أو يسمى "عين الملك"، ولكى تكون البلاد بمأمن من خطر نشوب ثورة، وضع الملك زمام الأمور فى أيادٍ مختلفة أحدهما مدنية وأخرى عسكرية. وعلى الرغم من ذلك كان لهؤلاء النبلاء دورهم فى حبك المؤامرات والدسائس وكان الملك يختار خلفه على العرش، وإن كان اعتلاء العرش يتم غالبًا عن طريق الاغتيال أو الثورة [١١].

جـ- القضاة

حين تعقدت القوانين نشأت طبقة جديدة هى طبقة "المتحدثين فى القانون" وذلك لمساعدة الخصوم على تفسير القانون والسير فى الإجراءات القضائية، وكان البعض يلجأون للحكم الإلهى فيترك أمر المتهم للآلهة تقضى له أو عليه بأن تنجيه من الغرق أو النار إن كان بريئًا أو تقضى عليه إن كان مذنبًا. وبصفة عامة كان الكهنة يصوغون القوانين، التى تكون فى العادة مستمدة من الإرادة الملكية المستمدة بدورها من الآلهة [أهورا مازدا] وكان الخروج على القانون يعنى الخروج على طاعة الآلهة [١٢].

د- الجندية

كانت الجندية واجبًا على الذكور من سن الخامسة عشرة إلى سن الخمسين، إذا أُعلنت الحرب، وكانت الموسيقى تتقدم الجيش إلى الحرب وأهم فرق الجيش هى فرقة الحرس الملكى أو "المرزبانات" المكونة من ألفين من الفرسان وألفين من المشاة وكلهم من الأشراف يحرسون ذات الملك، وتتألف باقى القوات الحربية الكاملة من فرق من أنحاء الإمبراطورية متباينة الأجناس واللغات والعادات والتقاليد وطرق ممارسة الحرب وأدوات القتال، يلى الترتيب الطبقى للجند باقى طوائف الشعب من حرفيين وزراع وصناع.

هذا هو باختصار النظام السياسى الإدارى الذى كان يمتاز به الفرس قبل ظهور الإسلام(١٣).

٢- ماهية الفكر السياسى عند الفرس

يمكن القول بناءً على ما تقدم أن النظام السياسى عند الفرس لم يكن عادلا مستقرًا، بل كان جائرًا مضطربًا. تابعًا لأخلاق الجباة العاملين وأهوائهم والأحوال السياسية والحربية. وكان الغنى لأفراد معدودين، والفقر لمعظم الأهلين. وكانت المناصب وقفًا على بعض البيوتات والسلائل ذات الثروة والجاه والنفوذ عند الحكام. وبالجملة فقد كانت الشعوب التى دانت للفرس تقاسى أشد ألوان العسف والعنف، بسبب الفساد الذى غشى تلك الدولة؛ وأشاع القلق والاضطراب فى كل شئونها ومرافقها، مما أثار [مانى ومزدك] ومن أيد دعوتها فى أنحاء الإمبراطورية. حيث قامت حركتها الإصلاحية السياسية على أساس اقتصادى واجتماعى بالنسبة إلى الدعوة المزدكية على الأقل. ولهذا قاومها أباطرة فارس؛ وحاربوها بكل شدة(١٤).

نستخلص مما سبق أن الفكر السياسى عند الفرس، فكر يقوم على التعدد الطبقى لفئات المجتمع؛ فإذا كانت طبقة أرستقراطى الدم قد تمتعت بحقوق كفلها لهم الملك، فإننا نجد هذه الحقوق تقل فى الطبقة الأقل وتنعدم فى عامة طبقات

الشعب. مما يدل دلالة قاطعة على اختفاء حقوق المحكوم إزاء الملك الحاكم، بل يمكن القول إن الفكر السياسى عند الفرس يكمن فى أن المحكوم لا وجود له والحاكم هو الإله السياسى. وهكذا انتهى هذا الفكر بالانغلاق من جانب والفشل فى خلق الدولة المسيطرة من جانب آخر. والسؤال الآن: **هل نجح الفكر السياسى اليونانى فيما فشل فيه الفكر السياسى الفارسى؟**

ثانيا: الفكر السياسى عند اليونان والرومان

لا شك أن هناك ثمة علاقة وطيدة بين الفكر السياسى الذى يظهر فى عصر معين وواقع الأحوال السياسية التى تسود فى هذا العصر، فتظهر الأفكار السياسية عادة لتأييد القوة السياسية القائمة التى يطيعها الأفراد أو يخضعون لها قسرًا، وقد تظهر الأفكار السياسية لمناهضة تلك القوة على أمل إحداث تغيير شامل فيها. والنظريات الاجتماعية والسياسية بصفة عامة هى نتائج للظروف والأحوال الاجتماعية والسياسية التى تسود المجتمع الذى تظهر فيه، ولهذا فإن الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية فضلًا عن النظم السياسية القائمة تنعكس فى هذه النظريات (١٥).

وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن الفكر السياسى يزدهر عندما تنتاب الدولة الأزمات والكوارث التى تصيبها، فيأتى الفلاسفة ويبذلون قصارى جهدهم فى محاولة منهم لوضع الأساليب الناجحة التى من شأنها التخفيف والعلاج لمثل هذه المشاكل التى تعانيها أوطانهم وهذا ما نجده واضحًا عند فلاسفة اليونان حين نعرض لفكرهم السياسى، لكن أولًا ما هى الصورة العامة للحياة الاجتماعية للنظام السياسى عند اليونانين القدماء؟

١- الحياة الاجتماعية للنظام السياسى عند اليونان

قبل أن نستعرض الحياة الاجتماعية للنظام السياسى عند اليونان نتعرف أولًا على معنى كلمة السياسة عندهم فيما يلى :

تعنى كلمة السياسة عند اليونان فن إدارة المدينة الدولة، أى تنظيم حياة الأفراد فى مجتمع له أساليبه المدروسة ونظمه المحبوكة ودولته، وأصل الكلمة Politique من شقين Polis ومعناها المدينة، وتيشينيه Tkechne أى فن التدبير، واستخدم اليونان كلمة بوليتيا Politeai وقصدوا بذلك الدولة ودستورها، والنظام السياسى،

والجمهورية والمواطن، وتحديد مركزه فى الدولة، كما استخدموا كلمة بوليتيكا Politica ومعناها المصالح المدنية، وهى كل ما يمس الدولة، والدستور، والنظام السياسى، والجمهورية، والسيادة (١٦).

وكانت بلاد الإغريق مكونة من مجموعة من المدن يطلق على كل منها " المدينة الدولة" وتتميز كل مدينة من هذه المدن بمميزات قد تتفق فيها مع المدن الأخريات وقد تختلف فى بعضها. إلا أنها كانت تشترك جميعها فى أن سكانها ينقسمون إلى ثلاث طبقات، يمكن أن نصورها على هيئة هرم يستقر فى قاعدته طبقة "العبيد" Slaves، وهى أدنى الطبقات، وكانت محرومة من ممارسة أى حق من حقوق المواطنين وتلى طبقة العبيد طبقة الأجانب المقيمين فى مجالات الاقتصاد والتجارة ومزاولة الحرف اليدوية، وكانت تزخر بهم المدن اليونانية، وكانت القوانين لا تسمح لهم بالحصول على الجنسية الإغريقية ، وبالتالى فمكانتهم لم تكن متميزة كثيرًا عن مكانة العبيد. ثم يأتى على رأس الهرم طبقة المواطنين الأحرار، وصفة المواطن الحر فى " المدينة الدولة" تعد امتيازًا خاصًا يكتسبه بوساطة المولد، وهذه الصفة - المواطن- كانت تتيح لحاملها حقوق المشاركة فى الحياة السياسية (١٧).

إذ إن الأثينىّ قد فهم المواطنة على أنها المشاركة فى الحياة السياسية وليس الحصول على حق له (١٨).

وتميَّز النظام السياسى لدولة المدينة بالديمقراطية المباشرة، فكان الأفراد الأحرار يحضرون الاجتماعات العامة، ويختارون بأنفسهم القادة الأكفاء ليقوموا بالأدوار السياسية وكان نظام المجتمع الأثينىّ يقضى باجتماع الجمعية العامة - أو إكليسيا Ecclesia بانتظام عشر مرات فى السنة، وتنعقد استثنائيًا بدعوة من المجلس الذى ينبثق عن الجمعية العامة. ولا يعنى هذا أن أعضاء الجمعية العامة كانوا يناقشون سياسة الدولة العامة ويرسمون خطوطها بما يتضمنه هذا من اشتراك الشعب فى الحكم اشتراكًا مباشرًا؛ ذلك لأن الديمقراطية المباشرة هى مجرد

[أسطورة]. وبالتالى ليست الجمعية العامة للمواطنين دعامة الحكم الأثينىّ. لكنها تكمن فى تلك الوسيلة السياسية التى ابتُكرت لتجعل الحكام والموظفين مسئولين أمام هذه الجمعية وخاضعين لهيمنتها(١٩).

وكان يوجد نوع من النظام الذى يكفل محاسبة المسئولين والقضاة على أعمالهم والإجابة عن أسئلة أبناء الشعب، وقد أتاح خضوع النخبة الحاكمة للمراقبة الشعبية الفرصة لأكبر عدد ممكن من الأثينيِّن الأحرار أن يتسلموا مناصب سامية. وباستثناء وظائف القادة العشرة، فقد كانت جميع المناصب مفتوحة أمام الأفراد الأحرار، بحيث يمكنهم أن يتولوها عن طريق الانتخابات أو القرعة... ولتسهيل الأعمال الإدارية بدولة أثينا، كانت المدينة تقسَّم إلى حوالى مائة قسم إدارى، وتبقى العضوية الفردية ملازمة للشخص الحر، ولو غيَّر المكان الذى يسكن فيه، وبهذه الطريقة استطاع المسئولون فى دولة المدينة تسجيل جميع الأشخاص الذين تحق لهم المشاركة السياسية فى الجمعية العمومية وضبطهم.

والنخبة الوحيدة التى يحق لها أن تترشح مرة ثانية - أو أكثر- للمناصب السابقة نفسها هى لجنة القادة العشرة، وتنتخبها الجمعية بطريقة مباشرة نظرًا للمهمة الحساسة التى يقوم بها الأعضاء فى الدولة، حيث إنهم يشرفون على شئون الدفاع وحماية الدولة من الأخطار الخارجية. ولا شك أن هؤلاء القادة العسكريين كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة فى المجتمع الأثينى، ويؤثرون على مجرى الأمور السياسية بطريقة لا تقل أهمية عن تأثيرهم فى مصير الدولة من ناحية الأمن والدفاع. وقد استمدوا نفوذهم بصفة خاصة من الممارسة الطويلة لمهنتهم، والانسجام مع المنتَخبين من الجمعية العمومية، والحرص على العمل بتفاهم مع القضاة والقادة السياسيين؛ لأن فشلهم فى الحصول على التأييد الضرورى من هؤلاء المسئولين، كان من الممكن أن يكلفهم فقدان مناصبهم أو عجزهم عن أداء واجباتهم اليومية (٢٠).

ويلى مجلس الجمعية العامة - والتى تضم جميع المواطنين الأحرار - مجلس تنفيذى منتخب من خمسمائة عضو بالإضافة إلى المحاكم. ومجلس العشرة الموكل بالشئون العامة لدولة المدينة. أما فيما يتعلق بوظيفة مجلس الخمسمائة، فهو إجراء الاتصالات السياسية مع البعثات الأجنبية، واتخاذ القرارات الإلزامية باسم الجمعية العامة، ومراقبة أعمال القضاة واتخاذ أى إجراء ضدهم فى حالة ما إذا لم يحترموا سلطاته، وإصدار عقوبات ضد الأفراد الذين يقومون بأعمال تمس أمن الدولة، والإشراف على جميع المسائل المالية، وفرض الضرائب على أصحاب الممتلكات بالمدينة (٢١).

هذه هى السمات العامة للمدينة الدولة وللديمقراطية الأثينية.

لكن الحرية الأثينية التى بلغت ذروة نموها فى القرن الخامس قبل الميلاد، لم تحتفظ بأجمل ازدهار لها إلا قرابة خمسين عامًا، بل إن أثينا فى أوج عظمتها كانت مليئة بالعبيد، ولم يكن لنسائها حرية سياسية. ولم تكن وطأة المرض والفقر فيها أقل حدة مما نشاهده الآن بيننا، كما أن الخطر الدائم للحرب، وافتقار أثينا إلى ساسة يتمتعون بالقدرة العقلية، أو الأمانة الخلقية لم يجعلا من أثينا مدينة الأحلام المرموقة، بل مكانًا يعيش فيه الناس حياة واقعية رتيبة. كما أن استقلال الأفراد داخل المدينة كثيرًا ما كان مجرد تبرير للأنانية الجامحة والحقد الأعمى.

وهكذا كانت الحضارة الأثينية فى أوجها أقرب ما تكون إلى الهمجية، والحرية نفسها كانت تعانى من الحواجز والمعوقات، ذلك أن تمتع جميع المواطنين بحق رعاية المصلحة العامة أصبح مبررًا لتدخل كل فرد فى شئون جاره ولذا كثر المتملقون والواشون.

إن سقراط نفسه لم يلقَ حتفه على يد حكومة للأقلية ناصبته العداء، بل على يد ديمقراطية كان يثير ريبتها أى رجل يبدو عليه خروج عن المألوف (٢٢).

وجاء يوم انهارت فيه أثينا ذاتها تحت وطأة الحرب. وقد نتج انهيار الأثينين عن

أخطائهم وكبريائهم، أكثر مما نتج عن قوة خصومهم أو مزاياهم. وكما هى الحال فى جميع الهزائم، يهب الناجون للبحث عمن يوجهون اللوم إليه. وكانت الديمقراطية هدف اللوم، بالنسبة إلى أثينا. وقد احتُقرت الفكرة ذاتها، وتعرض المدافعون عنها للسخرية فى الآثار الأدبية لذلك العصر. وأخيرًا صدرت إدانة كاملة لها فى كتابات أفلاطون السياسية [٢٣].

وهذا ما نلاحظه من خلال عرض صورة موجزة لخصائص الفكر السياسى عنده وعند تلميذه أرسطو، واللذان يعتبران علامتين بارزتين فى الفكر السياسى عند اليونان بصفة خاصة، والفلسفة القديمة بصفة عامة.

٢- ماهية الفكر السياسى عند كل من افلاطون وارسطو

(أ) أفلاطون (٤٢٧-٣٩٩ ق.م):

كانت الفترة التى عاشها أفلاطون من أكثر الفترات اضطرابًا فى تاريخ اليونان القديم، مما جعله يلمس نتائج هذه الحال من النواحى السياسية والاجتماعية والأخلاقية، ولذلك اتسمت كتاباته بالطابع السياسى، وذلك فى مؤلفاته الثلاثة: الجمهورية والسياسة والقوانين. والكتب الثلاثة تمثل المراحل التى تطور خلالها فكره السياسى وخاصة النضوج والاكتمال، وتمثل جمهورية أفلاطون تصوره لدولة مثالية فقط. وليست تسجيلًا لواقع دولة كانت على عصره [٢٤].

وهو يرى أن المجتمعات البشرية ظهرت كضرورة حتَّمتها ضرورة عمران الأرض باجتماع الناس، فالإنسان لا يمكن أن يكفى نفسه بنفسه. كما يرى أفلاطون أن المجتمع عبارة عن كائن عضوى فرضته الطبيعة، وأنه على الأفراد أن يتعاونوا من أجل الحفاظ على ذلك المجتمع وصيانة وجودة وإبقائه واستمراريته. والمجتمع عنده يقوم على طبقات محددة لكل منها واجبات والتزامات وأعمال محددة تؤديها كل طبقة لصالح الكائن العضوى، وإذا تم التعاون بين الطبقات تم التوازن بينهما ومن ثَمَّ تسود العدالة وتعم السعادة.

وهذه الطبقات يمكن تصويرها على هيئة هرم، تكون قاعدته طبقة الزراع والصناع والتجار، ثم طبقة الجند، وفى قمة الهرم تأتى طبقة الحكام والفلاسفة. [وكان الحكام والحراس لا يمثلون من عدد السكان على وجه التقريب عشرين فى المائة] ويشبِّه أفلاطون الحكام - حكام الدولة - بالرعاة، والجند أو الحراس بالكلاب، والشعب هو القطيع، ويرى أن فن إدارة - أو حكم - الناس لا يختلف كثيرًا عن فن تربية الماشية (٢٥).

ودافع أفلاطون عن الرعاة [الحكام أو الفلاسفة أو الصفوة السياسية] بحرارة شديدة من خلال دفاعه عن الدولة، حتى إنه أباح فى الجمهورية شيوعية المال والملكية والنساء والأطفال؛ كل ذلك تأييدًا لسيادة الدولة سيادة مطلقة. والدولة وحدها [عنده] باستطاعتها أن تكون متكاملة وأن تكفى نفسها، وهى الكيان الوحيد الذى يستطيع أن يبقى ثابتًا لا يتغير. وهذا ما أكده عدد كبير من شُرَّاح فلسفة أفلاطون حيث رأوا أنه كان صاحب أول نظرية سياسية واضحة المعالم فى تاريخ الفكر الغربى. حتى إن تصنيفه لنظم الحكم يعد من أهم تصنيفات أنواع الحكم فى تاريخ الفكر السياسى (٢٦).

فقد صنف أنواع الحكومات كما يلى:

١ - الأرستقراطية :

وهى تلك التى ذكرها أفلاطون فيما سبق، وقرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد، وأن يكون الحاكم فيلسوفًا، والنظام الأرستقراطى عنده يقابل نظام المجتمع السليم، وتكون الحكمة فيه سائدة، والعدالة متحققة، إلى جانب الشجاعة والعفة. إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدى إلى إنهاء مثل هذه الحكومة الصالحة العادلة، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون فى أربع صور على وجه التحديد.

٢- التيموقراطية:

وهى تلى الحكومة الأرستقراطية وتنشأ عنها، وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التى حكمت كريت واسبرطة، فحين تذبل الأرستقراطية ينشأ الانقسام بين طبقات الدول الثلاث، ولقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة فى البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والأمجاد، وهذا النوع من الحكومات يكون وسطًا بين الأرستقراطية والأوليجاركية.

٣- الأوليجاركية:

وهى حكومة الأقلية الموسرة، وتنشأ ابتداءً من التيموقراطية، وذلك أن حب التيموقراطيين للثروة والشهوات، وتركهم الحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام، فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ يستولون على الأموال بغير الحق، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو إثم فظيع.

٤- الديمقراطية:

يتم الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية بالثورة التى يقوم بها الفقراء على الأوليجاركيين ويساعد الفقراء فى ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتى، ويستولون على الحكم، فيقومون بقتل وتشريد الأغنياء، وتقوم الحروب الأهلية، وينادى الديموقراطيون بالحرية للجميع فينتهى الأمر إلى فوضى مطبقة.

٥- الطغيان

يؤدى التطرف فى الحرية إلى نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكى من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار، فتنمو قدرته باستمرار ويختار حرسًا خاصًّا له، وأخيرًا يتحول إلى مستبد تام، يستولى على الحكم بقبضة حديدية، فيضحى المحكومون فى حاجة ماسة له، ولكى يواجه نفقات الحرب يفرض الضرائب، وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له، ويشرد الفضلاء، وينهب المعابد ويستولى على أموال الشعب [٢٧].

هذا عن تصنيف أفلاطون لنظم الحكم، أما عن جوهر فلسفته السياسية فتمثل "العدالة" المحور الذى دارت حوله أبحاث أفلاطون السياسية، فقد حاول معالجة النظريات السياسية المختلفة فى إطارها، وفكرة العدالة عنده لا تعدو إلا أن تكون المحافظة على الأمن والنظام العام، وليس ما توفره الدولة لرعاياها من الحرية والحماية كأسس للحياة، ففى قلب الديمقراطية – مثلًا – مبدأ الحرية الذى يستخرج أفلاطون منه سلسلة من النتائج غير المرغوب فيها، فيقول إن الحرية هى السبب فى خلق أنواع من الشخصيات متباينة. وهذا التنوع والانقسام سيكون ظاهرًا فى السياسة، مما يؤدى إلى عدم بلوغ الوحدة أبدًا. ويتابع أفلاطون أن الحرية – بالإضافة إلى ذلك – مصابة بداء المساواة. ويعنى مبدأ المساواة أن يقتل الفقراء بعض الأغنياء ويطردون الآخرين وتؤدى هذه الفوضى – أو بعبارة أبسط فقدان النظام– إلى فرار الناس إلى النقيض المتطرف (٢٨).

على أية حال لقد دافع أفلاطون عن نظام الطبقات الثلاث، مناديًا بأن تلزم كل طبقة منها حدودها الخاصة. وهذا المبدأ هو قوام العدالة عند أفلاطون وهو الأساس الأول فى بناء الدولة، التى يعتبر أفلاطون الجموع فيها مجرد قطيع لا بد له من راعٍ يرشده، ويوجهه ويبصره بمصالحه، فلا بد أن تخضع الجموع للسادة، إذ كيف يتساوى السادة بالعبيد، فالحرية والمساواة شر مؤكد بل لقد قامت فاشستية أفلاطون حينما نادى بترك الضعفاء والمرضى يموتون فى قوله للحاكم: [أفلا تنشئ فى مدينتك إدارتين طبية وقضائية... تقصران خدماتها على أصحاب الأبدان والعقول مع إهمال سقماء الأبدان فيموتون]؟! (٢٩).

هذا هو جوهر الفكر السياسى عند أفلاطون، ولذلك ظل فكرًا نظريًّا تجريديًّا، يتطلع إلى ما ينبغى أن يكون لا إلى ما هو كائن وواقع وملموس فى مجتمعه. فهل نجد تطويرًا لهذا الفكر عند أرسطو؟

(ب) أرسطو(٣٨٤-٣٢٢ق.م)

لا تقل محاولة أرسطو فى معالجته للسياسة والدولة أهميةً عن محاولة أفلاطون، فمن واقع الظروف السياسية لبلاد اليونان كتب أرسطو كتاب [السياسة] الذى يعتبر من أهم إنجازاته الفكرية. حيث ربط فكره السياسى فيه بمنهاج واقعى إلى حد ما، يعتمد على الملاحظة ويسترشد بالتجربة التاريخية، وبالظروف السياسية والاجتماعية القائمة، فقد قام (على سبيل المثال) بدراسة نحو مائتين من المدن اليونانية دراسة مقارنة، فضلًا عن وضعة دراسة عن تطوير الحكم فى (أثينا) من أول أمرها إلى العهد الذى كان يعيش فيه؛ وذلك إيمانًا منه بضرورة دراسة الماضى لمعرفة ما وصل إليه من تطور، وما يمكن أن يصل إليه فى المستقبل، وانتهى فى كتابه [السياسة] إلى مجموعة من الأسس والمبادئ التى تمثل جماع فكره السياسى، ويمكن إيجاز أهمها فيما يلى:

الدولة اجتماع سياسى طبيعى

بدأ أرسطو الكتاب الأول من السياسة بالتأكيد على أن كل دولة هى بالبديهة اجتماع. وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير ما دام الناس - أيًا كانوا - لا يعملون أبدا شيئًا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير، فواضح إذن أن كل الاجتماعات ترمى إلى خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ذلك الذى يشمل الأخر كلها، وهذا هو الذى يسمى بالضبط (الدولة) أو (الاجتماع السياسى)[٣٠].

إن الأساس الأول للاجتماع السياسى هو العائلة:

والطبيعة كما يرى أرسطو خلقت الذكر والأنثى وباجتماع الذكر والأنثى يتم حفظ النوع البشرى، وقد ميزت الطبيعة بين الأفراد فوهبت الذكاء للأحرار وحرمته على العبيد، الذين منحتهم قدرة جسدية لخدمة الصالح العام، وباجتماع الذكور والإناث والأحرار والعبيد تتكون الأسر أو العائلة باعتبارها النموذج البدائى للمجتمع البشرى، وباتساع الأسر تكون العشائر فالقبائل فالمدن[٣١].

ويقرر أرسطو ذلك فى قوله: (هذان الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة)[٣٢].

و (إن الاجتماع الأول لعدة عائلات الذى ألف بالنظر إلى العلاقات التى ليست يومية إنما هو القرية التى يمكن بحق تسميتها المستعمرة الطبيعية للعائلة). وإن اجتماع عدة قرى يؤلف دولة تامة يمكن أن يقال عليها أنها بلغت حد كفاية نفسها على الإطلاق) [٣٣].

ويبرهن أرسطو على أهمية الدولة فى قوله: (لا يمكن الشك فيه) أن الدولة هى بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء، ما دام، متى فسد الكل، فليس بعد من جزء، لا أرجل ولا أيدى إلا أن يكون على سبيل المجاز كما يقال يد من حجر، لأن اليد متى فُصِلت عن الجسم لا تبقى يدًا على الحقيقة... و(أن ما يثبت الضرورة الطبيعية للدولة وفوقيتها على الفرد، هو أنه إن لم يسلم به، لأمكن الفرد أن يكتفى بنفسه بمعزل عن الكل، وعن سائر الأجزاء كذلك، وإن هذا الذى لا يستطيع أن يعيش فى الجماعة، وليس له مع استقلاله حاجات فذلك لا يستطيع البتة أن يكون عضوًا فى الدولة. إنما هو بهيمة أو آلة)[٣٤].

وهكذا لا يقتصر أرسطو على القول بأن الدولة جماعة، بل هى عنده كما رأينا تعد أسمى الجماعات، وأنها تهدف لكفالة أصلح الغايات. فإذا كانت العائلة هى أول شكل للجماعة، ولكنها أوطأها فى سلسلة التطور الاجتماعى وأدناها فى سلم القيم، وذلك لأن الطبيعة أقامتها لتزويد الناس باحتياجاتهم اليومية. والقرية هى الشكل الثانى، ثم تأتى دولة المدينة التى تُعتبر قمة التطور الاجتماعى، وقد وُجدت أساسًا للحفاظ على الحياة وإسعاد المواطنين.

وعلى هذا الأساس تكون الطبيعة كلها سُخِّرت للإنسان؛ ولذلك حُقَّ للإنسان أن يستثمر الطبيعة زراعة وصيدًا (النباتات خلقت للحيوانات، والحيوانات

للإنسان... فإذا كانت الطبيعة لم تخلق شيئًا ناقصًا، وإذا كانت لم تُخلق عبثًا، لزم ضرورة أنها خلقت كل ذلك للإنسان. من أجل ذلك كانت الحرب هى أيضًا بوجه ما وسيلة طبيعية للكسب، إذ إنها تشمل هذا الصيد الذى يصطنعه الإنسان للوحوش وللأناسى الذين قد خلقوا ليطيعوا، ويمتنعون عن الطاعة، فتلك حرب قضى الطبع نفسه بمشروعيتها)[٣٠]، يمكن القول بناءً على هذا أن الحرب والغزو والسبى والاحتلال وسائل مشروعة إذن للتملك عند أرسطو، ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الإغريق. فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة، والقيادة، والتوجيه، أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد، هو حق الطاعة والخضوع، وإذا اتفق أن اتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل، كالشجاعة، والعفة، والإخلاص، لكان مصدر ذلك انسياب شىء من روح سيده إليه!! العبد إذن عند أرسطو آلة حية لا فضيلة فى حياته!

هذا عن الجانب السياسى الاجتماعى للدولة؛ والذى خصص أرسطو له الكتاب الأول بأبوابه الخمسة من كتابه [السياسة]، أما الجانب السياسى المتعلق بنظم الحكم ودساتير المدن اليونانية فنجد أرسطو قد صب معظم اهتمامه عليه، فضلًا عن محاولته تصنيف دساتير المدن اليونانية وتحليلها. وبالرغم من اختلاف أرسطو مع أفلاطون فى وجهات نظر متعددة، إلا أننا نراه يتخذ التصنيف السياسى نفسه للدساتير، والذى كان أفلاطون قد أخذ به من قبل. لكن أرسطو كان صاحب الكلمة الفصل فى موضوع التصنيف الثلاثى لأنواع الحكومات. فقد أضاف إلى السؤال: حول من يهيمن على السلطة العليا؟ سؤالًا آخر هو: لمصلحة من تُستخدم السلطة العليا من قبل المهيمنين عليها؟ لمصلحتهم كفريق حاكم؟ أم لمصلحة الشعب بكامله، وهو الذى يضم رعايا الحكام؟ وهكذا، عندما يعرض أرسطو تصنيف الأنظمة السياسية، نجد لديه ستة أنواع مطروحة للبحث، منها ثلاثة هى الأشكال الصحيحة، وثلاثة انحرافات، أو أشكال خاطئة. وقد دعا أرسطو

الأشكال الصحيحة، التى تقوم عندما يحكم شخص واحد أو قلة أو كثرة لمصلحة الجميع- ملكية وأرستقراطية وبوليتية. أو الحكم الدستورى. ويشكل الاستبداد والأوليجاركية الشكلين الخاطئين للملكية، والأرستقراطية. ويعتبر بعد ذلك، الديمقراطية الشكل الخاطئ للبوليتية. إنها حكم الطبقة الدنيا لمصلحة الطبقة الدنيا. والأمر الذى يجعل هذا التصنيف مهمًا هو أنه يشجب الديمقراطية لاعتبارها حكمًا طبقيًا!!.

ورغم أن الطبقة الدنيا المسيطرة تكون أكثرية، ليست سيادتها هى النظام الأفضل؛ لأن القلة تُترك تحت رحمة الكثرة التى تستغلها. وأحسن ما يمكن قوله لمصلحة الديمقراطية هو أنها: أفضل الانحرافات فى نظر أرسطو[٣٦].

كانت هذه، عمليًا نهاية التأملات الإغريقية حول الديمقراطية. فبعد أرسطو، توقفت التأملات حول هذا الموضوع؛ لأن الديمقراطية ذاتها زالت من الوجود. وانتهت أيضًا الفكرة القائلة بأن الإنسان حيوان سياسى يمثل لبنة صغيرة فى بناء المدينة الدولة، إذ انهارت النظرية السياسية القائمة على المدينة الدولة ذاتها، وأصبح الإنسان يصوَّر على أنه فرد له ذاتيته التى يعنى معها فى آن واحد بتنظيم حياته الخاصة، وبتنظيم علاقاته بغيره من الأفراد الذين يكوِّنون معه هذا العالم.

وكان اجتياح الإسكندر الأكبر المقدونى لبلاد الإغريق سببًا فى ضعف الشعور بالوطنية فضلًا عن انفصال الفرد عن الدولة، مما أفسح المجال إلى ظهور فلسفات الرواقية التى ركَّزت دعوتها حول تحقيق السعادة لكل فرد، لأن الإنسان ينتمى إلى مجتمع أكبر من مجتمع دولة المدينة وهو مجتمع الإنسانية كلها[٣٧].

٣- فكرة القوة أو السيادة عند الرومان

كان لاتصال الشرق بالغرب، واتصال الحضارة الهللينية بالحضارات الشرقية القديمة وظهور الحضارات المتأغرقة، أثر فى رواج فكرة مجتمع الإنسانية كلها،

إلا أن قيام الدويلات التى انقسمت إليها إمبراطورية الإسكندر، أدت إلى ظهور أنظمة من الحكم اتسمت بالاستبداد المطلق، حالت دون تطبيق هذه الفكرة وإلى فشلها أيضًا.

ومع ازدهار الإمبراطورية الرومانية ظهرت أهم فكرة سياسية عند الرومان، وهى فكرة القوة أو السيادة. " أى سيادة الدولة" حيث كانت الدولة عند الرومان هى مصدر جميع الحقوق القانونية، وهى السلطة العليا الممثِّلة للشعب. فقد تطلب توسع الإمبراطورية الرومانية قيام مؤسسة عسكرية قوية، وما تبعها من أجهزة إدارية وسياسية لإحكام السيطرة على المناطق التى فرضت سلطانها عليها، مما أدى إلى قيام الرومان بتطوير النظم القانونية التى عرفها العالم القديم. ولعل هذا هو الإسهام الأساسى والفعال لمفكرى الرومان فى الاتجاه نحو التطبيق والممارسة السياسية (٣٨).

ومن هنا نستطيع أن نُجْمل أهم الفوارق بين الفكر السياسى عند اليونان والرومان؛ فى أن اليونان كانوا مغرمين بالحرية والديمقراطية؛ وقد أدى هذا الإغراق فى الحرية والديمقراطية فى المدن اليونانية إلى انهيارها جميعًا؛ بينما نجد أن فكرة القوة أو السيادة أدت إلى انتشار وتوسع الإمبراطورية الرومانية، لكن هذا التوسع كان على حساب القانون ذاته. إذ إن الدعوى بحماية حقوق الفرد، وغيرها من الدعاوى ما لبثت أن اختفت تحت نيران الدولة المستبدة المسيطرة بالمفهوم الطبقى؛ وخاصة فى عهد الإمبراطور "جستنيان" الذى حكم القسطنطينية من عام ٥٢٧ إلى ٥٦٥م. ولكن روح الصراع بين الشرق والغرب استمرت كامنة إلى أن أخذت مظهرًا جديدًا بعد حكم "جستنيان"، ليس فقط بتدخل الفرس فى الحرب التى كانت تقوم على الحدود الأسيوية ولكن بتدخل العناصر العربية أيضًا. وهكذا بدأت الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو البيزنطية فى الاضمحلال عقب فوضى شاملة بسبب تنازع الأحزاب المحلية على شكل حزبى الخضر والزرق فى الهبدروم من جهة. وكثرة الضرائب والخراب الذى حل بها بسبب الحروب بينها وبين الفرس

والواندال ثم، القوط الشرقيين فى إيطاليا من جهة أخرى(٣٩).

قصارى القول وبناءً على ما تقدم يُستنتج أن الفكر السياسى عند فلاسفة اليونان كما تبَدّى عند كل من أفلاطون وأرسطو؛ قد فشل فى تقديم نماذج صالحة لحل مشاكل المجتمع اليونانى وخلق الدولة الموحَّدة المعبِّرة عن حقيقة العصر وآمال الجماعة السياسية. الأمر الذى أدى إلى ظهور فكر سياسى ذى طابعين :- اتخذ الطابع الأول فيه من مفهوم السعادة محورًا لبعث مفاهيم سياسية جديدة مما أدى إلى الخلط بين ما يجب أن يوصف بأنه سياسى وما يجب أن يوصف بأنه غير سياسى أو أخلاقى. وهذا ما نجده فى الفكر السياسى الذى ظهر بعد أرسطو؛ وخاصة عند الرواقيين، أما الطابع الثانى فقد اتخذ من مفهوم القوة محورًا لبعث مفهوم السيادة مما أدى إلى اتساع ونشر نفوذ مجتمع معين من السيادة على المجتمعات الأخرى، وهذا ما نجده فى النموذج الرومانى الذى رغم حديثه عن الحريات ودعواه بحماية حقوق الفرد، إلا أنه قدم إطارًا فاشلًا للدولة المستبدة المسيطرة. والتى اختفى معها أى فكر سياسى من جهة وسيطرة المفهوم الطبقى من جهة أخرى. ولا شك أن هذه العناصر جميعها تعبر عن مفهوم دولة القوة الغاشمة فى التاريخ الغربى. على أن ما يهمنا التأكيد عليه فى هذا السياق؛ هو أن العرب قبل ظهور الإسلام لم يكونوا بعيدين عن هذا الفكر. مما يدعونا إلى التساؤل: أى فكر سياسى وأى نظام سياسى كان يتبعه العرب قبل ظهور الإسلام. النظام السياسى الفارسى أم الرومانى؟ أم كلاهما معًا؟ أم لا هذا ولا ذاك؟

ثالثا: الفكر السياسى عند العرب قبل ظهور الإسلام

لا شك أن التجربة السياسية لعرب الجاهلية تجربة هامة؛ لأنها تمكننا من فهم أسباب الوحدة والانقسام السياسى، وإدراك العلاقة بين نشوء العقيدة وتكون الجماعة السياسية لديهم، فقد شاع أن العرب فى جاهليتها كانت أمة منعزلة عن العالم، ولا تتصل بغيرها أى اتصال، والحق أن هذه فكرة خاطئة وأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم ماديًا وأدبيًا(١٠).

إذ كانت شبه جزيرة العرب تقع بين أعظم مدينتين فى العالم آنذاك: فارس شرقًا والرومان غربًا ونظرًا لهذا الموقع الوسط الذى احتله العرب بين هاتين المدينتين، كان التأثير المتبادل بينهما لا سيما التجارى منها؛ ومن خلال إلقاء نظرة فاحصة على الحياة السياسية فى مراكز الحضر فى الجزيرة العربية يتبين لنا ماهية فكر العرب ونظامهم السياسى، ومدى تأثرهم بالنظام السياسى المحيط بهما، والتى تظهر بوضوح من خلال مراكز ثلاثة كالتالى:

١- الحياة السياسية فى شمال الجزيرة العربية

تتمثل الحياة السياسية فى شمال الجزيرة العربية فى بعض المراكز الحضرية، وأهمها إمارة الحيرة على تخوم الفرس وإمارة الغساسنة على تخوم الروم، إذ تكونت هذه الإمارات من عدد غير قليل من القبائل العربية التى هاجرت من اليمن عقب حادثة سيل العَـرِم، وقد قامت هاتان الإمارتان إثر محاولة الفرس والروم إخضاع العرب لحكمهم اتقاء لغزوهم وسلبهـم، لكنهم فشلوا فى ذلك... من أجل هذا رأى الفرس والروم أن خير وسيلة لدفع شر العرب أن يساعدوا بعض القبائل المجاورة على أن يقروا على التخوم يزرعون ويتحضرون، ثم يكونوا ردءًا لهم يصدون غارة البدو الرحل الذين يغزون وينهبون(١١).

وكانت علاقة الحيرة ببلاد الفرس كعلاقة غسان بدولة الروم، وقد اتخذ

الفرس إمارة الحيرة للاستعانة بها على حرب الروم، ولتكون حائلًا بين العراق وغارات العرب على الدولة الفارسية. كما اتخذ الروم أمراء غسان أعوانًا لهم على الفرس، ووسيلة لحكم قبائل العرب القريبة منهم. وكان للغسانيين مواقف معدودة فى الجاهلية انتصروا فيها للروم على الفرس، وصدوا عنهم ملوك الحيرة، وتأثروا بنظام الروم السياسى، كما تأثر المناذرة بنظام الفرس السياسى، ويتجلَّى هذا التأثر بتقليد ملك الحيرة نفسه بجميع مظاهر البلاط الفارسى، وكذلك كان الحال مع ملك الغساسنة بالنسبة إلى الدولة الرومانية الشرقية(٤٢).

هذا وقد اعتنق عدد كبير من العرب الغساسنة الذين شكَّل الرومان منهم دولة عازلة الدين المسيحى(٤٣).

وكان فى مملكة الحيرة معابد ورجال دين وعباد وهم المستقرون، أما الرُّحل فكانوا من قبائل يدين بعضها بالمسيحية(٤٤).

وكانت لمعرفة الحيريين للغة الفرس أثرها فى انتقال شىء من حضارتهم وآدابهم إلى العرب. كما كانت لمعرفة الغساسنة بالثقافة اليونانية والمدنية الرومانية أثرها أيضًا فى انتقال ألوان من حضارة الروم إلى العرب، وأهمها الأديان والمعارف العامة والقراءة والكتابة وغيرها. ولكن النزاعات والحروب المستمرة بين مملكتى الحيرة وغسان حالت دون سيطرتهم وتوسعة نفوذهم الثقافى والسياسى على عرب الجزيرة حتى انتهى تاريخهما السياسى من الوجود مع بداية القرن السابق بظهور الإسلام(٤٥).

٢- الحياة الاجتماعية للنظام السياسى فى وسط الجزيرة العربية

تمثل الحياة الاجتماعية فى بلاد العرب الوسطى المرتفعة وتشمل - الحجاز ونجد - النموذج الأصل للنظام السياسى للعرب فى الجاهلية، وأهم المراكز الحضرية فيها مكة ويثرب. وقد تكونت من العرب المستعربة؛ وهم من نسل

إسماعيل عليه السلام؛ وعرب اليمن بعد انكسار سد العرم، ولقد حافظ الحجاز على استقلاله منذ أقدم العصور، فلم يعبث بحريته الملوك الفاتحون، فى الوقت الذى عبث فيه قورش وقمبيز وغيرهما من ملوك الفرس باستقلال كثير من الأمم، كذلك ظل محافظًا على استقلاله أيام الإسكندر المقدونى الذى صده العرب حين أغار على دارا ملك الفرس. وكان من أثر تمتع أهل الحجاز بالاستقلال طول حياتهم، أن ظهرت فيهم طبائع خاصة بهم، من حيث عراقة أصلهم وشرف آبائهم وشهامتهم التى كانت - ولاتزال - مضرب الأمثال ولغتهم التى حافظت على نقائها وصفائها(٤٦).

ويطالعنا التاريخ بأنه كان لبلاد العرب دين واحد وعقيدة مشتركة مركزها مكة [التى تأسست حول منتصف القرن الخامس الميلادى] وهى الديانة الحنيفية التى مارستها جُرهم اتباعًا لإسماعيل عليه السلام، لكن عندما تمكنت قبيلة خزاعة التى هاجرت من اليمن عقب حادثة سد العرم من الهيمنة على مكة وطرد قبيلة جرهم منها. استبدلت الديانة الحنيفية بالديانة الوثنية، بعد أن أحضر عمرو بن لحى زعيم خزاعة صنمًا من البلقاء إحدى المدن التجارية النبطية إلى مكة. ولم تلبث عبادة الأوثان أن انتشرت بين قبائل العرب؛ وازداد عدد الأصنام فى الكعبة إلى عدة مئات بعد أن أصبح لكل قبيلة صنمها المعبود(٤٧).

ومما هو جديد بالذكر أن المجتمع العربى الجاهلى فى الحجاز ونجد؛ قد عرف ديانات أخرى إلى جانب الوثنية، من أهمها اليهودية والنصرانية والصابئة. بيد أن أصحاب هذه الديانات بقوا أقليات منعزلة غير قادرة على التأثير فى الثقافة السائدة، فاليهودية التى تركَّزت فى اليمن ويثرب لم تكن قادرة على الانتشار والتأثير فى الوسط العربى الوثنى بعد أن اختارت الموقف المستعلى، المرتكز على فكرة "شعب الله المختار" التى كرَّست العزلة اليهودية فى الجزيرة العربية. ولم تكن النصرانية أقل حالًا عند العرب من اليهودية، فقد ارتبطت النصرانية فى أذهانهم بالقيصرية الرومية، والنزعة التوسعية التى ميزت الإدارة البيزنطية فى الشام والإدارة

النجاشية فى الحبشة. لذلك بقيت النصرانية محصورة فى منطقة نجران وفى شمال الجزيرة العربية [٤٨].

وهكذا أدى نفور القبائل العربية من السلطة المركزية التى تمثلها الفرس والروم المحيطة بها إلى نفورها من الدين الرسمى لتلك القيصريات، وربط التنصُّر بالخضوع إلى سلطة قيصر. ومن ثم فإن ماهية الفكر السياسى للعرب فى الجاهلية تحدد على ضوء هذا فى أنه كان قبليًّا يقوم على صلة الدم فى أفراد القبيلة الواحدة. ذلك لأن الجزيرة العربية فى الجاهلية لم تعرف وحدة الجنس إذ كان يقطنها أجناس متعددة غالبيتهم من الساميين، ونتيجة لهذا كانت القبيلة هى الوحدة السياسية الاجتماعية الأساسية فى النظام القبلى الجاهلى، وتكونت القبيلة حينذاك من ثلاث طبقات كالتالى:

أ-الطبقة الأولى

وهى طبقة الصرحاء، وتتألف من الأفراد المنتسبين إلى مؤسس القبيلة ويشكل هؤلاء عصب القبيلة، ولهم حق الاشتراك فى مداولات القبيلة، واتخاذ الرقيق، وحماية الوالى، والاشتراك فى الغنيمة، والترشح لمشيخة القبيلة.

ب - الطبقة الثانية

هى طبقة الموالى وتتكون من الأفراد الذين لا ينحدرون من سلالة القبيلة ولكنهم أتوا إليها من قبائل وشعوب مجاورة بقصد التجارة أو الاحتراف، ويتمتع هؤلاء بحماية القبيلة ورعايتها طالما بقوا تحت حماية أعيان القبيلة، مقابل خدماتهم ومساهمتهم فى إنعاش حياتهم الاقتصادية.

جـ- الطبقة الثالثة

وهى طبقة الرقيق، وهؤلاء لا يعتبرون أعضاء فى القبيلة بل فى بيوتات زعمائها وأعيانها وأغنيائها. ولم يكن الرقيق يتمتعون وفق التقاليد القبلية بأى حقوق، بل

اعتُبروا ممتلكات لسادتهم يتصرفون فيهم كيف شاءوا[٤٩].

وتتألف القيادة السياسية للقبيلة عادة من مجلس شيوخ القبيلة ويرؤسه شيخ القبيلة، ويعرف بلقب الرئيس أو الشيخ أو الأمير أو السيد. ويشترط فى رئيس القبيلة أن يكون فى أعلى القبيلة نسبًا، أى من أشراف الصرحاء؛ كما يشترط فيه التقدم فى العمر والتمتع بالثروة والنفوذ؛ ويلعب مجلس شيوخ القبيلة الدور الرئيسى فى اتخاذ القرارات فى شئون القبيلة العامة، وفى مقدمتها قرار انتقال القبيلة من موقع إلى آخر بدواعى القحط أو لأسباب أمنية؛ كذلك نزع العضوية من أفراد معينين من القبيلة لمخالفتهم المتكررة تقاليدها، ويلقب الفرد الذى تم طرده من عضوية القبيلة بالصعلوك. كذلك من الأدوار التى يلعبها مجلس القبيلة إعلان الحرب على قبائل أخرى واختيار شيخ القبيلة، أما مهام رئيس القبيلة فتُحدد بإدارة مداولات مجلس الشيوخ، وإعلان القرارات التى اتخذها المجلس لأفراد القبيلة، وتولى الحكم فى النزاعات بين أفراد القبيلة وقيادة القبيلة فى الحرب[٥٠].

وقد أدى هذا النظام السياسى من تمكين القبائل العربية المختلفة من تشكيل تحالفات وائتلافات أمنية فيما بينها؛ للمحافظة على توازن القوى بين القبائل والحيلولة بين أى منها، والهيمنة على القبائل أو التجمعات القبلية المغايرة. وقد مثلت قبيلة قريش النموذج الأصل لهذه التحالفات، حيث مكنتها من احتكار التجارة البرية ومن إقامة علاقات تجارية بحرية مع [الحبشة]، وأكثر ما استفادوا منه، واستغلوه لدرجة أنهم كانوا يربحون للدينار دينارًا حاجة [الروم] الماسة إلى تجارتهم وقد تمكنوا، وبخاصة بعد أن عقدوا معاهدات مع مختلف القوى السياسية التى كانت قائمة آنذاك، بما فى ذلك القبائل العربية القادرة على تهديد طريق القوافـل، من تنظيم تجارتهم بشكل ممتاز، فمثلوا دور الوسيط التجارى بين عالمين: الأوربى والأسيوى الإفريقى، وهو وسيط ماهر قدم له [الروم] أسواقًا تجارية كالقلزم فى مصر وغزة فى فلسطين وبصرى فى الشام، كما أنهم اتفقوا مع القبائل العربية الأخرى على أشهر يحرم فيها القتال، وتقام فيها الأسواق التجارية والأدبية

فى مناطق عديدة من الجزيرة العربيـة، مثل دومة الجندل وهجر وعمان و   موت فعدن وصنعاء، وكانوا ينتهون من هذه الأسواق إلى عكاظ فى الأشهر الحرم

وكان الحج إلى مكة مصدرًا آخر للرزق وفرض السيادة، إذ كسبوا به اعتراف العرب بمكة عاصمة دينية لهم إضافةً إلى كونها عاصمة اقتصادية. وقد فرض هذا سيادة التجار الأغنياء من قريش، مالكى الثروة والعبيد وزمام تسويق البضائع، وأوصل مجتمع مكة إلى مستوى من الغنى والترف فى جانب، ومن الفقر والتقشف فى جانب آخر، يعبر عنهما الخبر الذى يفيد أن (عبد الله بن جدعان) أرسل ألفى بعير لتجلب له البُر والسمن للفقراء. فهذا الخبر يدل من جهة: على مستوى من الثراء يتيح لثرى واحد أن يتصدق بحمولة ألفى بعير من البُر والسمن ومن جهة ثانية: على وجود عدد كبير من الفقراء يحتاج إلى مثل هذه الحمولة، ومن جهة ثالثة: على وصول التفاوت الطبقى إلى درجة من الحدة اضطرت هذا الثرى إلى إجراء ما يحول دون تطور الأمور إلى صراع يحول دون استمرار النظام الاجتماعى القائم وتطوره.

وبغية توفير شروط الاستقرار والتطور السياسى عرفت مكة ما سُمِّى [دار الندوة] وكانت كما يقول المسعودى [للحل والعقد]، وإذا بدا أن فئة من القرشيين تعتدى عقدت فئة أخرى ما سُمِّى [حلف الفضول]، وهدفه إنصاف المظلوم من الظالم[٥٦].

وعلى الرغم من هذا فلم تتحول أى من هذه التحالفات والائتلافات إلى جماعة سياسية موحَّدة بل بقيت القبيلة هى الوحدة السياسية المركزية الوحيدة فى الجزيرة العربية بصفة عامة، ووسط الجزيرة العربية بصفة خاصة [إذ إنها مهد الدين الإسلامى، ومنبع خير أمة أخرجت للناس] حتى ظهور الإسلام.

٣- الحياة السياسية فى جنوب الجزيرة العربية

تتمثل الحياة السياسية فى جنوب الجزيرة العربية ببلاد اليمن التى ازدهرت حينًا

من الزمن، حيث كانت ملتقى الرحلات البحرية التجارية الآتية من الصين والهند مع الرحلات البحرية والقوافل التى تسير بين اليمن فى أقصى الجنوب، وبين الشام فى شمال الجزيرة العربية، مما جعلها مركزًا حضاريًا، إذ تكونت فيه حضارات ذات قيمة كبيرة بين الحضارات العالمية القديمة وأهم المراكز الحضرية فيها حضرموت: الواقعة فى الجنوب الشرقى من الجزيرة العربية ومملكة معين أو مأرب وكانت فى الشمال وسبأ جنوبها، ومملكة حمير بين سبأ والبحر الأحمر. وهذه الممالك كانت ورثية لبعضها البعض. فعلى سبيل المثال كانت مملكة سبأ (٦٥٠ ق.م) ورثية لمملكة معين؛ ومن أشهر ملوكها الملكة بلقيس التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم والتى اتخذت من مأرب عاصمةً لها، وكان لهذه الممالك نظام حكم سياسى لم يعرفه سكان البادية، فظهرت به طبقة الحكام الذين خلعوا على أنفسهم ألقابًا تتناسب مع رفعة الملك، وكان الحاكم يجمع بين الملك والكهانة، وهذا النظام السياسى الملكى الوراثى لا يختلف كثيرًا عن النظام السياسى كما وجدناه عند الفرس والرومان، وكان لانهيار سد مأرب أثره فى انهيار تلك المملكة. الأمر الذى أدى لهجرة عدد كبير من أهلها إلى شرق ووسط الجزيرة العربية والحجاز، وإلى شمال الجزيرة العربية حيث أسسوا هناك عدة إمارات وممالك، أشهرها الحيرة وغسان والتى كانت تابعة للفرس والرومان كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وقد ورثت مملكة حمير (١١٥ ق.م) مملكة سبأ، ودامت أكثر من [٦٤٠ سنة] حتى استولى عليها الأحباش أيام أبرهة الحبشى، ثم استولى عليها الفرس بعد ذلك وطردوا الأحباش منها، أيام كسرى أنوشراون (٥٣١ - ٥٧٨م) الذى ولَّى سيف بن ذى يزن الحميرى ولاية هذه البلاد حينًا من الزمن، ثم خلفه خرخسرة بن البنيجان بن المرزبان الذى عاش إلى عهد النبى صلى الله عليه وسلم، وأسلم هو وقومه على أثر ما دار بينه وبين الرسول من رسائل بشأن إسلامه(٥٣).

يمكننا الآن بعد هذا العرض للفكر وللنظام السياسى عند العرب قبل ظهور الإسلام، أن نجيب عن الأسئلة التى طرحناها سابقًا وأن نستخلص الحقائق التالية:

١- لم يكن العرب قبل ظهور الإسلام مجرد طغمة من البدو أو الرعاة، وإنما كانوا جماعات منظمة لها فكر سياسى نشأ عن التفاعل الحى مع الواقع الذى عاشوا فيه. وإن كان هذا الفكر القائم على النزعة القبلية قد عجز عن تجاوز وضعية التجزئة السياسية؛ نظرًا لغياب الأساس العقائدى الفكرى اللازم لتحقيق تجانس سياسى طوعى، ذلك أن الديانة الوثنية والثقافة القبلية اللتان سادتا الحياة الاجتماعية والسياسية فى المنطقة العربية ساهمتا فى تكريس التجزئة والتفرقة والتصارع، بدلًا من تقريب وتوحيد القبائل العربية.

٢- وعلى الرغم من تفاعل عرب الحيرة وغسان واليمن مع الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية دينيًا وسياسيًا وثقافيًا، إلا أن عرب وسط الجزيرة العربية بصفة عامة، وعرب الحجاز وبصفة خاصة مكة [مهد الدين الإسلامى]. لم يتفاعلوا ولم يخضعوا للنظام السياسى لا عند الفرس ولا عند الروم. إذ كان لهم نظامهم السياسى الخاص بهم كما رأينا.

وهذا يدعونا إلى طرح السؤال التالى:

إذا كان العرب فى الجاهلية لم يخضعوا - ولم يتفاعلوا - لا مع الفكر ولا مع النظام السياسى الفارسى أو الرومانى. فكيف الشأن وقد جاءهم الإسلام فألف بين قلوبهم وجعلهم أمة واحدة وخير أمة أخرجت للناس. أيمكن الحديث بعد هذا عن نموذج للفكر اليونانى اتخذه العرب المسلمون أساسًا لفكرهم السياسى؟ ولم يفعل ذلك عرب الجاهلية من قبل؟

وبصورة أخرى يمكن طرح هذا السؤال كالتالى:

أين الفكر السياسى الإسلامى من هذه النماذج السياسية التى عرضها الباحث؟ هل هو تكرار لأى منها؟ أم هو متميز متفرد عنها؟ وأين يكمن موضع هذا التميز والتفرد فى ذلك الفكر؟ هذا ما سيحاول الباحث الإجابة عليه فى سياق هذه الدراسة.



هوامش المقدمة والمدخل

١- كان لمفكرى العرب والإسلام اهتمام بارز بتصنيف العلوم، حتى إنهم أفردوا مساحات واسعة من مؤلفاتهم لهذا الباب، حيث ميزوا بين علوم النقل أو الشريعة وعلوم الفلسفة، وقسموا العلوم الشرعية أقسامًا وكذا العلوم الحكمية أو الفلسفية. نجد هذا واضحًا عند الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة العرب والإسلام ومفكريه - انظر د. **عاطف العراقى/ الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل** [رؤية عقلية نقدية] دار الرشاد - القاهرة ١٩٩٨ - ص١٣٥ وما بعدها - وانظر كذلك فهرس الأشكال التوضيحية - ص١٦٩ وما بعدها.

٢- عماد الدين خليل: **موقف إزاء التراث** - مجلة المسلم المعاصر - ١٩٧٧- ص ٣٥، وانظر كذلك/ أيمن فؤاد سيد: - **مصادر معرفة التراث العربى** - مجلة المورد، المجلد السادس ١٩٧٧ - ص٢١، وأيضًا/ محمد طه الحاجرى: - **تحقيق التراث تاريخيًا ومنهجيًا** - مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن - ١٩٧٧، ص ١١ وما بعدها.

٣- طعيمة الجرف: **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم** - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٨ - ص ٣٦٦. وكذلك/ د/ عبد الرحمن بدوى: - **الأصول اليونانية للنظريات الإسلامية السياسية** - النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٧ - ص ٧٢ وما بعدها.

٤- د/ عبد الحميد بخيت: **ظهور الإسلام وسيادة مبادئه** - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧١- ص٣.

٥- د/ على عبد المعطى، د/ محمد جلال أبو الفتوح شرف: **الفكر السياسى فى الإسلام** [شخصيات ومذاهب] دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ١٩٩٤ ص٢٢.

٦- ج- إدجار: **التاريخ القديم** - ترجمة/ محمد شفيق غربال - مطبعة المعارف - القاهرة - ١٩٣١- ص٧٥.

٧- لقد شاع استعمال كلمة (الآريين) على جميع القبائل الهندوأوربية ولكن المحققين من العلماء ذكروا أنها لا تطلق على وجه الدقة إلا على القبائل التى استقرت فى بلاد الهند وبلاد فارس؛ وكلمة (آرى) تعنى النجيب أو الوفى، وكانت هذه الكلمة تطلق على الشرفاء، وقد سميت

القبائل الهندية والفارسية التى جاءت من السهول القريبة من بحر قزوين بعد نزوحهم إلى بلاد الهند وفارس بهذا الاسم، ومنه اشتق اسم إيران/ انظر: حسن بيرنيا: تاريخ إيران القديم من البداية حتى نهاية العهد الساسانى - ترجمة د/ محمود نور الدين عبد المنعم. د/ السباعى محمد السباعى - مراجعة د/ يحيى الخشاب - الأنجلو المصرية ١٩٧٩ ص ١٣، ١٦.

٨- أما تسميتهم بالفرس فترجع إلى أن ملوك إيران - حين اتجهت أنظار مؤرخى الإغريق إلى بلادهم- كانوا يسكنون مقاطعة بارس أو فارس أو فارسيستان، وهى المنطقة التى تقع فى جنوب غرب إيران الحديثة على ضفة الخليج الفارسى؛ وقد سماها اليونان [بارسواس] [بيرس] أما العرب فقد نطقوه فارس/ انظر: **حامد عبد القادر: قصة الأدب الفارسى** - الجزء الأول - نهضة مصر ١٩٥١ - ص٢٦.

٩- **و.ج.دى بورج : تراث العالم القديم- ترجمة/ زكى سوس**- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥- ص٥٥.

١٠- **د/ نجيب ميخائيل إبراهيم : مصر والشرق الأدنى القديم [حضارات الشرق القديم- العراق- فارس]** جـ٦- دار المعارف- ١٩٦٧- ص٤١١.

١١- **د/ عبد الحميد زايد: الشرق الخالد**- دار النهضة العربية- ١٩٦٦ ص٦٤١.

١٢- **د/ نجيب ميخائيل إبراهيم** : المرجع السابق ص٤١٢.

١٣- **د/ على عبد المعطى : الفكر السياسى فى الإسلام**- المرجع السابق- ص٢٥.

١٤- **د/ عبد المعطى بخيت: ظهور الإسلام وسيادة مبادئه**- المرجع السابق- ص١١،١.

١٥- **جورج سباين : تطور الفكر السياسي- ترجمة/ حسن جلال العمروسي**- جـ١ دار المعارف- ١٩٦٩- المقدمة.

1- **E. Barker :- The Political Thought of Pelato and Aristatle, Dover Publications** INC, 1959- p24

١٧- **د/ أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياسية المقارنة** - الهيئة المصرية العامة للكتابة - ١٩٧٦ ص١٩.

١٨- **جورج سباين: تطور الفكر السياسى** المرجع السابق. ص٥.

١٩- فؤاد محمد شبل : **الفكر السياسي [دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية- الجزء الأول]** الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤- ص٨٧.

٢٠- د/ لطفي عبد الوهاب : **الديمقراطية الأثينية**- دار الكتاب الجامعي- الإسكندرية: ١٩٦٩ ص٣٩.

٢١- المرجع السابق : ص٤٧:٦٥.

٢٢- يعتبر بيريكليس (٤٣١ ق.م) مؤسس الديمقراطية الأثينية، إذ عرَّفها بأنها حكم الكثرة بدلًا من القلة. ولقد بلغت أثينا أوج ازدهارها في عهده. أنظر/ دليل بيرنز : **المثل السياسية**- ترجمة/ لويس إسكندر راجعه د/ محمد أنيس- مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤ ص٥٨.

٢٣- لسلي ليبسون : **الحضارة والديمقراطية**- منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت د:ت ص٢٠.

٢٤-جان توشار وآخرون : **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة د/ علي مقلد - الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ١٩٨١. ص٣٥.

25- **E. Barker. Op. Cit.** pp. 83-84.

٢٦-جورج سارتون: **تاريخ العلم** - ترجمة/ د. توفيق الطويل وآخرون - الجزء الثالث - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٠ ص٩: ٥٠.

٢٧- د/ علي عبد المعطي محمد: **الفكر السياسي الغربي** - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٥ ص٥٧:٧٤.

٢٨- لسلي ليبسون: **الحضارة الديمقراطية** - مرجع سابق - ص٢١.

٢٩-أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة/ حنا خباز - القاهرة - د.ت ص٧٨.

٣٠- أرسطو: السياسة: **ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية/ بارتملي سانتهيلير - نقلة إلى العربية/ أحمد لطفي السيد/** الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة - د.ت - الكتاب الأول - الباب الأول -الفقرة رقم ١ ص٩٢.

31- **R.G. Mulgan: Aristoutle's Political Theory**, Oxford Univ. Press 1977, pp53-102

٣٢- **أرسطو: السياسة** - الكتاب الأول - الباب الأول - فقرة ٦ -ص٩٤.

٣٣- المصدر السابق - فقرة ٧، ٨ ص٩٥.

٣٤- المصدر السابق - فقرة ١١، ١٢ ص٩٧.

٣٥-المصدر السابق - الكتاب الأول - الباب الأول - فقرة ٨ -ص١١٠، ١١١.

٣٦-**لسلى ليبسون** :**الحضارة والديمقراطية** - المرجع السابق ص٢١.

٣٧- **د/ بطرس غالى/ ومحمود خيرى عيسى** : **مبادئ العلوم السياسية** - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٦٣ ص٦٢.

٣٨- لم يترك لنا مفكرو الإمبراطورية الرومانية فكرًا سياسيًّا ذا شأن؛ حيث انحصر جهدهم الفكرى فى الجانب السياسى فى أنهم كانوا بمثابة الوسيلة التى عن طريقها انتقل الفكر الإغريقى إلى العالم وانتشر فى أرجائه، فضلًا عن قيام الرومان بتطوير النظم القانونية التى عرفها العالم القديم لتكون أكثر دقةً واكتمالًا، مما أدى بهم إلى البراعة فى الناحية التطبيقية للسيادة والإدارة. ومن أبرز مفكريهم بوليبيوس ٢٠١: ١٢٠ق.م وشيشرون ١٠٦: ٤٣ق.م- سنيكا ٣ق.م: ٦٥م. انظر/ **جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة د/ مصطفى العبادى وآخرون** - الجزء السادس - دار المعارف ١٩٦٧ - ص ٤٣: ٥٠ - وانظر كذلك/ **جورج سباين تطور الفكر السياسى - ترجمة/ حسن جلال العروسى/** الكتاب الثانى - دار المعارف ١٩٦٩ ص٢٢٥ وما بعدها.

٣٩- سميت الإمبراطورية الرومانية بأسماء شتى: فهى عند العرب دولة الروم، وعند الأوربيين الدولة الأخيرة أو الدولة الرومانية الشرقية، أو الدولة البيزنطية. ولقد عاشت بيزنطة قرونًا عديدة مسيطرةً متحكمة فى حوض البحر المتوسط لا ينازعها سلطانها فيه منازع، حتى انجابت غياهب الصحراء عن إشراق شمس الإسلام، ففتح العرب الرقعة الكبرى من ديار تلك الدولة حيث انتزعوا منها سورية ومصر وبرقة وشمال إفريقية عامى ٦٣٦م، ومصر سنة ٦٤١م لمزيد من التفصيل انظر/ **ستيفن رتسيمان: الحضارة البيزنطية - ترجمة/ عبد العزيز توفيق جاويد - مراجعة زكى على** - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦١. المقدمة وانظر كذلك/ **د/ عمر كمال توفيق: تاريخ الدولة البيزنطية** - الهيئة المصرية القومية للكتاب - ١٩٧٧ ص٦٩-٨٨.

٤٠- **أحمد أمين: فجر الإسلام - الطبعة الخامسة عشر - مكتبة النهضة المصرية- القاهرة -١٩٩٤** ص١٢.

٤١- المرجع السابق: ص١٦ ولقد تألف المجتمع العربى فى الجزيرة العربية قبل الإسلام من العديد من القبائل التى تعود جذورها إلى اليمن. ويقسم المؤرخون هذه القبائل إلى مجموعتين كبيرتين: (القحطانيون)، أو (العرب العارتة)، و(العدنانيون) أو (العرب المستعربة). تتألف المجموعة الأولى (القحطانيون) من القبائل التى انتقلت من اليمن إلى وسط وشمال الجزيرة العربية عبر هجرات متتالية. ويبدو أن هذه الهجرات نجمت عن عدد من الكوارث الطبيعية التى أصابت الممالك العربية فى اليمن، أما المجموعة الثانية من القبائل التى سكنت الجزيرة العربية وهم العدنانيون، فتعود جذورها إلى أبناء إسماعيل بن سيدنا إبراهيم عليهما السلام. وبناءً على هذه المعطيات التاريخية يمكن القول بأن القبائل المنسوبة إلى العرب المستعربة قد تكونت عبر علاقات التزاوج بين العرب العاربة وأبناء إسماعيل. فهم إذن ثمرة زواج إسماعيل من جرهم، وهى قبيلة يمنية سكنت مكة المكرمة بعد انتقال إسماعيل وأمه هاجر إليها - لمزيد من التفاصيل انظر/ **المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر - تحقيق/ محيى الدين** - الجزء الأول - بيروت - ١٩٨٢ - ص٣٨١. وانظر كذلك/ **ابن كثير: البداية والنهاية تحقيق/ أحمد أبو ملحم وآخرون** - دار الكتب العلمية - بيروت -١٩٨٥ - الجزء الثانى ص١٥٦.

٤٢- د/ **حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام (السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى)** الجزء الأول الطبعة الرابعة عشر - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٩٦ ص٣١ وما بعدها.

٤٣- د/ **جورج شحاتة قنواتى: المسيحية والحضارة العربية** - دار الثقافة المسيحية - القاهرة ١٩٩٢ - ص٦٧ وما بعدها.

٤٤- المرجع السابق ص٧٤ وما بعدها.

٤٥- **أحمد أمين: فجر الإسلام** - المرجع السابق ص١٨ وما بعدها. وانظر كذلك د/ أحمد شلبى: موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية - الجزء الأول - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٧٧ - ص١١٠.

٤٦- **د/ حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام -المرجع السابق -جـ١ -ص٤٠، ٤١.**

٤٧- ابن هشام: **السيرة النبوية - تحقيق/ مصطفى السقا وآخرون** - دار الكنوز الأدبية - د.ت - جـ١ - ص٧٧.

٤٨- المصدر السابق ص٣٥ وما بعدها.

٤٩- د/ السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ العرب فى عصور الجاهلية** - مؤسسة شباب الجامعة - ١٩٨٨ - ص٤٣٧.

٥٠- المرجع السابق - ص ٤١٤، ٤١٥.

٥١- جورجى زيدان: **تاريخ التمدن الإسلامى** - الجزء الثالث - القاهرة ١٩٠٦-ص٣٣.

٥٢- المسعودى: **مروج الذهب ومعادن الجوهر** -مصدر سابق- الجزء الثالث ص٩.

٥٣- د/ حسن إبراهيم: **تاريخ الإسلام** - المرجع السابق ص٢٣ وما بعدها وكذلك أحمد أمين: **فجر الإسلام** - المرجع السابق ص١٢ وما بعدها.

الفصـــــل الأول

الصورة التاريخية للواقع السياسى الإسلامى العام
و دلالته فى الواقع السياسى للقرنين الثامن و التاسع الهجريين

تمهيد

أولًا: الصورة العامة للواقع الإسلامى من منتصف القرن الأول وحتى منتصف القرن الثالث الهجرى و دلالاته السياسية.

١ - كيفية تحقق الوجود السياسى للأمة الإسلامية لدى الأمويين.

٢ - كيفية تحقق الوجود السياسى للأمة الإسلامية لدى العباسيين الأول.

ثانيًا: الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى من منتصف القرن الثالث و حتى نهاية القرن الخامس الهجرى و دلالاته السياسية.

١ - الوجود السياسى للأمة الإسلامية من الوحدة إلى التفكك.

٢ - تلاشى الدور السياسى لمركز الخلافة الإسلامية.

ثالثًا: الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى فى القرن السادس حتى نهاية النصف الأول من القرن السابع الهجرى و دلالاته السياسية.

١ - الحروب الصليبية ووحدة أوربا سياسيًا ضد العالم الإسلامى المنفصلة أعضاؤه.

٢ - سبل تكامل الوحدة السياسية لدى الزنكيين ثم الأيوبيين أمام الوجود الصليبى.

رابعًا: الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى ودلالاته السياسية.

١ - ظهور قوة المماليك على ساحة الوجود السياسى ودحرهم المغول.

٢ - تكامل الوحدة السياسية لقلب الأمة الإسلامية فى عهد المماليك وطردهم الصليبيين.

خامسًا: الواقع السياسى الإسلامى العام من بداية القرن الثامن وحتى نهاية القرن التاسع الهجرى ودلالاته السياسية.

١ - قيام دولة سلاطين المماليك فى القرن الثامن الهجرى على مجد الانتصارات على المغول والصليبيين.

٢ - مواصلة سلاطين المماليك لسياسة القوة وسيادة دولتهم فى القرن التاسع الهجرى.

تعقيب.



تمهيد

رأينا فى المدخل السابق كيف أن العالم فى القرن السادس وبداية السابع لميلاد المسيح، كان يمر بأحط أدوار التاريخ بلا خلاف، ورأينا كيف كانت تتنازعه قوتان كبيرتان هما الفرس والروم، وكيف أن لكل منهما نظامه السياسى الذى ينبثق عن فكر سياسى يعبر عنهما، ورأينا كيف أن العرب فى الجاهلية لم يخضعوا لا للنظام السياسى الفارسى، ولا حتى للنظام السياسى الرومانى، عدا بعض الممالك العربية التى كانت تستقر على تخومهما وكانت تدين لهذا النظام أو ذاك. ولقد استمر هذا الحال حتى ظهور الإسلام، الذى يمثل فى الحقيقة لحظة فاصلة فى تاريخ العالم – آنذاك – السياسى والدينى والثقافى.

لقد كان مولد الإسلام فى الحقيقة إعلانًا قويًا عن مولد الإنسانية العليا، فالإسلام فى صميمه ثورة تحريرية كبرى شملت كل جوانب الحياة الإنسانية، ثورة متجهة إلى ضمير الفرد ومتجهة إلى حياة المجتمع، ثورة حطمت فى طريقها كل القيود الروحية والعقلية والاجتماعية التى كانت تكبل الروح الإنسانى والحياة الإنسانية، ثورة أعلنت حقوق الإنسان كاملة.

نعم لقد كان مولد الإسلام ميلاد ثورة فى عالم العقيدة خلصت الضمير البشرى من الوهم والخرافة والأساطير، ونزهت الذات الإلهية تنزيهًا مطلقًا عن الشرك والمشابهة، وعقدت الصلة المباشرة بين العبد والرب دونما وسيط يتحكم فى صلة الله بالعباد: ذلك أن الربوبية المطلقة لله والصلة المباشرة بين الرب والعبد؛ هى مفرق الطريق بين النظام والفوضى فى عالم العقيدة، وبين الحرية والعبودية كذلك، وليس هذا بالشىء اليسير إذا نحن تذكرنا ما عانته البشرية فى القرون السابقة على الإسلام من سلطان الوسطاء بين الله والناس من الكهنة ورجال الدين.

فحرية الفكر سمة أصيلة من سمات العقيدة الإسلامية، لا يتحكم فيها أحد

باسم الوساطة بين الله والناس، ولا باسم الوكالة عن الله فى الأرض، فالإسلام لا يعترف بوجود هيئة أو طبقة دينية بالمعنى الذى عُرف فى أوربا أو المعروف فى الهند وفارس والبلاد الوثنية عامة. وكان مولد الإسلام ثورة فى عالم العقيدة من اتجاه آخر، ثورة على التعصب الدينى منذ إعلانه لحرية الاعتقاد والعبادة فى صورتها الكبرى. ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[يونس: ٩٩]. لقد تحطم التعصب الدينى لتحل محله السماحة المطلقة، بل لتصبح حرية العقيدة وحرية العبادة واجبًا مفروضًا على المسلم لأصحاب العقائد السماوية الأخرى فى الوطن الإسلامى، فالمسلم يؤمن بكل نبى سبق وبكل كتاب نزل، والقرآن الكريم يقول: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[البقرة: ١٣٦] كذلك كان مولد الإسلام ثورة على التعصب العنصرى، فأعلن الإسلام عن وحدة الأصل الإنسانى، ووحدة المستوى البشرى للأجناس جميعًا، وبذلك حطم طاغوت العنصرية البغيضة، وقرر أن هناك مقياسًا واحدًا ثابتًا للأفضلية، لا يرجع إلى لون البشرة، ولا إلى أصل المولد، ولا إلى الوراثة والنسب، إنما يرجع إلى تقوى الله، والعمل الصالح فى الحياة الدنيا، وهى أمور شخصية لا علاقة لها بالأجناس والألوان ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[الحجرات: ١٣].

وهكذا فقد نزلت رسالة الإسلام لإعادة صياغة الحياة الإنسانية تبعًا للمبادئ الإلهية السامية، وإصلاح الممارسات الفردية والجماعية وضبطها وفق معايير الحق والصواب. لذلك يجب أن لا تفهم ثورة الإسلام بمعنى الهدم وتحطيم علاقات الاتصال التاريخية. بل يجب أن تفهم على أنها إعادة بناء، إنها بمثابة التعبير عن الجسد فى تطوراته وتقلصاته الحقيقية.

ولا شك أن الدعوات الناجحة، والثورات الموفقة، لا بد أن تكون مخططة

كالبناء، لا بد أن تسبقه هندسة بمقاييس محددة ومواصفات معينة، ليستقيم البناء ويصمد أمام الأحداث. وقد سار الرسول الأعظم محمد (ﷺ) فى ثورته على منهج دقيق ليس من صنعه، بل هو من صنع الله سبحانه وتعالى، وقد تجاوب مع رغبته وتناسب مع الإعداد الذى أعده الله به ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[النحل: ١٢٥]. وهذا هو منهج الدعوة إذا كانت لمجرد الإعلام والتبليغ، لكن محمدًا ليس داعية أو مصلحًا إجتماعيًّا، وإنما هو رسول الله مرسلٌ للناس كافة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨] لذلك فإن عليه وعلى اتباعه أن يوصلوا هذه الدعوة إلى الناس كافة وإلا كان الرسول غير مبلغ لرسالته ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[المائدة: ٦٧]، وكانت جماعته مسئولة عن عدم تحقق الدعوة والأمة الإسلامية ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾[الزخرف: ٤٤].

كما أنه لا بد مع الدعوة من عمل، ولا بد مع التشريع من تنفيذ، ولا بد مع العلم من تطبيق. وهذا ما نجده واضحًا بعد أن هاجر الرسول إلى المدينة (٦٢٢م) فقد كان (ﷺ) فى الجماعة الإسلامية، النبى والرسول والمجاهد والمشرع والحاكم والقائد والقاضى الأعلى ورئيس الأداة الإدارية كلها، يقوم بإبرام المعاهدات، وتنظيم العلاقات الاجتماعية، وصياغة القوانين والأحكام المستمدة من القرآن، كما كان يعمل على تنفيذها[1].

ولم يمضِ وقت طويل فى المدينة المنورة (عاصمة دار الإسلام) حتى اتضح للنبى وأصحابه أن هناك عقبات تحول دون إتمام الدعوة وتبليغها – ذلك أن ثورة محمد (ﷺ) الإصلاحية ثورة شاملة، والمبادئ الجديدة التى غرسها فى المجتمع الجديد؛ مبادئ على غاية من الكمال، والمكاسب التى كسبها الناس من وراء هذه الثورة مكاسب ما كانوا يحلمون بها أبدًا. فمن ذا الذى كان يصدق أن يجلس السادة مع العبيد فى مجلس واحد يقفون فى الصلاة صفًّا واحدًا؟

ومن ذا الذى كان يصدق أن الغنى المترف مكلف رغم أنفه أن يدفع ضريبة مستحقة مفروضة للفقير والضعيف؟

ومن ذا الذى كان يصدق أن يتحرر الإنسان من ظلم أخيه الإنسان فلا يعبده ولا يسجد له ولا يسبح بحمده ويتغنى بذكره؟ ومن ذا الذى كان يظن أن المرأة المحتقرة التى كانت تُوأد وتورث كالمتاع، تتحرر وتكرم ويحترم رأيها وتحترم إنسانيتها وتسهم بواجبها المشروع فى خدمة المجتمع؟ من ذا الذى يصدق هذا وغيره من المبادئ والغرس الجديد الذى جاءت به ثورة الإسلام؟

من هنا كان لا بد لهذه المكاسب من حماية، وحمايتها لا بد أن تكون بقوة معدة لرد الاعتداء وكبت القوى المضادة، وتقليم أظافر الفتنة التى تريد أن تنتكس الإنسانية فتعود إلى الجاهلية الأولى، قوة تقف حارسة لتلك الثورة المباركة لكى لا يغير عليها الحاقدون ممن كانوا يريدون أن ينفردوا بالنفوذ والسلطان. من أجل هذا كله أذن الله لرسوله بالقتال.

اولا: كى يكون الدين كله لله

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾[الحج: ٣٩-٤٠]. ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾[النساء: ٧٥-٧٦].

ثانيا: والا تكون فتنة

﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ١٩٣]﴿وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٤٤].

ثالثا: ومن أجل المستضعفين من الرجال والنساء والولدان

الذين لا حول لهم ولا قوة، الذين ينالون من عسف الطغاة وبغيهم الشر الكثير فيضرعون إلى الله سبحانه أن ينقذهم من الظلم[٢].

ومن هذا المنطلق جمع (ﷺ) جيوش المسلمين المؤمنين ونظمها وقادها لحماية الوحدانية الخالصة والعقيدة الصحيحة من عدوان المعتدين، لتبلغ الأسماع والقلوب؛ **لأن العقيدة الصحيحة حياة لا بد للأحياء من رعايتها وصيانتها والجهاد من أجلها، وإلا كانت عرضًا زائلا لا قيمة لها ولا بناء.** فكان أن قام(ﷺ) بقيادة سبعًا وعشرين غزوة بنفسه (غير السرايا والبعوث) كانت آخرها غزوة تبوك[٣].

و يمكن لنا بناءً على هذه الغزوات أن نستنتج نتائج عظيمة لها دلالتها تتمثل فى ثلاثة مستويات كما يلى:

المستوى السياسى

أنها وحدت قبائل العرب تحت لواء الإسلام، حيث ألّف الإسلام بين قلوبهم، وقضى على العصبية الجاهلية؛ فزالت الحزازات القديمة والثأرات التى بين القبائل، فخضعوا لحكم النبى وأوامر القرآن بعد أن كانوا يدينون لرؤساء متفرقين؛ وبذلك قامت فى بلاد العرب حكومة مركزية موحدة عزيزة الجانب، كما كشفت هذه الغزوات عن جانب هام، وهو أن حماس العربى للإسلام وولاءه له لا يقل عن حماسه لوثنيته واستبساله فى الذود عنها، ومن ثم بذل النفس والنفيس فى سبيل نشر الدين وحمايته حتى دانت قبائل العرب وأصبحت ترى فى الإسلام رمز وحدتها وشعار مجدها؛ وقد حملهم على الاستماتة فى نشر هذا الدين الجديد ما ضمنه لهم من حسن ثواب الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۝ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾[آل عمران: ١٦٩- ١٧٠][٤].

المستوى التنظيمي السياسي

أن الرسول قسم جزيرة العرب إلى مقاطعات هي: المدينة المنورة (عاصمة لدار الإسلام) (حيث تُصنع فيها السياسات العامة والخاصة للمسلمين فى أرجاء الجزيرة)، تيماء، الجند، ومقاطعة بنى كندة، ومكة، ونجران، واليمن، وحضرموت، وعمان، والبحرين- ونصب الرسول على كل مقاطعة من هذه المقاطعات واليًا عهد إليه بإقامة الحدود وإنفاذ الأحكام وتوطيد النظام وإعداد الترتيبات الخاصة بالقضاء. وإلى جانب الولاة عين الرسول عمالًا على كل منطقة لجمع الزكاة والصدقات(٥).

على مستوى الفكر السياسى

أن سادت مفاهيم الحرية، والمساواة، والعدالة، والشورى بين المسلمين فى أرجاء جزيرة العرب. بل إن هذه المفاهيم السياسية التى تضمنها الإسلام والتى وجدت تطبيقًا فعليًا لدى المسلمين فى عهد رسول الله كانت أحد العوامل الحاسمة فى دخول كثير من الشعوب فى دين الله أفواجًا، والمصادر التاريخية تؤكد ذلك.

ومع الشيخين أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب (السياسيين الفذين فى تاريخ الإسلام السياسى بلا منازع) استمرت المحافظة على ثوابت ومبادئ ثورة الإسلام واستمرت كذلك الفتوحات واستمرت الأمة الإسلامية الناشئة تكسب إلى صفوفها عصبيات جديدة، ولقربها ومعايشتها لرسول الله - اكتسبا الحس الإسلامى السليم، فاستطاعا عبر توظيف هذا الحس من تحويل الفكرة والمثال إلى واقع معاش وأفعال منجزة، فأكملوا المهمة التى بدأها رسول الله ﷺ، فأبو بكر الذى تولى الخلافة [بعد أن انتقل الرسول إلى جوار ربه فى يوم الاثنين ١٢ ربيع الأول سنة ١١هـ (٨ يونيو سنة ٦٣٢م)](٦). والذى تصوره المراجع التاريخية كشيخ رقيق الحس، ما هو فى حقيقة الأمر إلا رجل صلد الإرادة لا يقبل التفريط فى ثوابت الإسلام، فكان أول عهده بالخلافة أن حمل على المرتدين حملة لا هوادة فيها (وهى من الحركات السياسية الأولى فى تاريخ الإسلام) وما لبث النظام السياسى أن

استقر حتى كانت الجيوش الإسلامية تفتح بلاد الفرس والشام، وعندما تولى عمر بن الخطاب الخلافة (١٣هـ- ٦٣٤م) استمرت المحافظة على ثوابت ومبادئ ثورة الإسلام، واستمر كذلك تدفق الناس من كل جنس أفواجًا لنيل شرف العضوية فى دين الإسلام والانتماء لثورته، حيث أصبح من حقهم كأعضاء فى أمة الإسلام المشاركة فى أعماله وفاعلياته ونشر مبادئه، فاستمرت الغزوات وتوالت الفتوحات الكبرى، واستطاع المسلمون فى زمن قياسى أن يقوضوا أركان الإمبراطورية الفارسية فمحوها من على خريطة العالم، كما نجحوا أيضًا فى وثبتهم تلك فى انتزاع الشام ومصر وشمال إفريقيا من الإمبراطورية البيزنطية وأن يهددوا الحدود الجنوبية لها حيث كانت تجرى معارك بين المسلمين والبيزنطيين على طول هذه الحدود[٧].

وهذا ما أثار دهشة كثير من المؤرخين الأوربيين ومنهم (نولدكه) فى سياسة عمر بن الخطاب وقيادته لأمة الإسلام بقوله (إنه كان وهو فى مقره بالمدينة يدير حركة الجيوش العربية الفاتحة، وكان يعيش حياة بسيطة متواضعة تثير الإعجاب حقًا، بينما كانت الفتوح العربية تدر على بيت المال الغنائم الوفيرة، والثروات الطائلة، والأموال العظيمة فلا يأبه لها، ولا يكاد يرمقها، وهذه ظاهرة فريدة فى تاريخ العباقرة فى التاريخ، تدل على أن عمر بن الخطاب كان فذًا بين الرجال الأبطال[٨].

ولم يوقف حركة الفتوحات الإسلامية الأولى إلا أحداث الفتنة التى شهدتها المراحل الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان (٢٣هـ- ٣٥هـ/ ٦٤٤- ٦٥٦م) وما تلاها من حروب داخلية بين الخليفة الراشد على بن أبى طالب (٣٥- ٤٠هـ/ ٦٥٦- ٦٦١م) ومعاوية بن أبى سفيان والى الشام حينئذ، ولقد أدت هذه الفتنة إلى انشغال المسلمين عن تثبيت أقدامهم فى البلاد التى فتحوها، وعن نشر الدعوة، مما يعكس الأثر السلبى للخلافات الداخلية على وضعية الأمة الإسلامية الناشئة على الساحة الخارجية، وهذه السلبية سوف تصبح نمطًا يتكرر مرات عديدة فى التاريخ الإسلامى، فأضحت الخلافات الداخلية عاملًا مهددًا لوجود ومكانة الأمة

الإسلامية خاصةً فى لحظات الضعف.

وهكذا فإنه بعد خمس سنوات من فتنة عثمان ستطوى الأمة الفتية هذه الصفحة الحزينة من الصراعات الداخلية، عندما ينجح معاوية بن أبى سفيان عام (٤١هـ-٦٦١م) فى تأسيس الخلافة الأموية لتستعيد الأمة الإسلامية قوتها من جديد ولتستأنف اكتساحها لسواد العالم القديم شرقًا وغربًا. إذ أثبت خلفاء بنى أمية أنهم على قدر عال من الاقتناع بسياسة رسول الله ﷺ الخارجية. فالخلافة الأموية استوعبت حجم وطبيعة الخطر القادم من الدول غير الإسلامية على الإسلام وآمنت أن خير وسيلة لمواجهة هذا الخطر هى الهجوم وليس الدفاع(١).

أما غايتها النهائية من تعاملها الخارجى، فكان حمل راية الإسلام إلى أرجاء العالم القديم كله، وهذه الغاية لها دلالة عظيمة فيما يتعلق بشكل نظام العالم آنذاك، التى كانت الخلافة الأموية تسعى إلى إقامته، من نظام ثنائى الأقطاب، إلى نظام يتحكم فيه قطب واحد، وهو الأمة الإسلامية.

هذه هى الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى فى النصف الأول من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادى، الذى ما كاد ينتهى حتى ساد الإسلام كثيرًا من أرجاء العالم وربوعه آنذاك، لكن ما علاقة هذه الصورة السياسية بالقرنين الثامن والتاسع الهجريين موضوع هذه الدراسة؟ الواقع أن سرد الباحث لهذا الواقع السياسى فى ذلك التمهيد له دلالته، إذ يكشف لنا عدة حقائق هامة، نوجزها فيما يلى:

الحقيقة الأولى

نحن أمام نموذج سياسى واضح، لحاضرة سائدة استطاعت خلال أقل من قرن من الزمان أن تسيطر على جميع الشعوب الممتدة من وسط آسيا حتى نهاية غرب البحر المتوسط.

قضيتها السياسية واضحة ومحددة: نشر الدعوة الإسلامية وفرض السلام حيثما استطاعت القوة والإرادة العربية الإسلامية أن توطد أقدامها.

الحقيقة الثانية

نحن أمام نموذج سياسى حضارى مختلف تمامًا عن النماذج السياسية الحضارية الأخرى السابقة عليه. فبينما كان الإطار الذى يربط شعوب هذه الحضارات هو شخص الحاكم فى نموذج الإسكندر الأكبر، وهو عنصر القوة الغاشمة والتفوق البربرى فى الإمبراطورية الرومانية، إذا به القناعة الدينية والتماسك المعنوى فى إطار أمة الإسلام، حيث يسيطر مبدأ التسامح، ويكون محور التعامل بين الشعوب ليس سيادة شعب على آخر، ولكنه تضافر تلك المجموعة من الشعوب نحو هدف أعلى ووظيفة حضارية أسمى تحت لواء أمة الإسلام.

الحقيقة الثالثة

نحن أمام نموذج لحضارة الفارق الجوهرى بينها وبين أية حضارة أخرى، هى أن تاريخها لم ينقطع وأن التطورات المتعاقبة رغم تميزها وانفرادها ظل دائمًا ثابتًا لم تصادفه لاقطيعة حتى اليوم[١٠].

بناءً على هذه الحقائق يمكن القول إن القرنين الثامن والتاسع الهجريين موضوع هذا البحث ليسا مبتورى الصلة – من حيث الواقع على الأقل- كما سوف نرى بالقرون الهجرية السابقة عليهما. بل سنراهم وثيقى الصلة بهما، ومن هنا فإن التحديد بالقرنين الثامن والتاسع الهجريين قد لا يكون دقيقًا فى بعض الأحيان، بل إنى لا أكون مغاليًا إذا قلت: إن هذين القرنين كان يسيرًا فى حركة الفكر بقوة الدفع القوية التى ولدها واقع وفكر القرون الهجرية السابقة عليهما.

ولكن مع ذلك أرانى مضطرًا إلى الكشف عن الواقع السياسى من جهة وعن حركة الفكر السياسى السابق على القرنين الثامن والتاسع الهجريين من جهة

أخرى، حتى يتضح أثر ذلك على حركة الفكر السياسى فى القرنين موضوع الدراسة. وذلك للأسباب التالية:

* لأن الواقع السياسى هو التقاء بين الماضى والحاضر، وتفسير لكثير من ظواهر الحاضر من منطلق الماضى.
* إن تحليل المفاهيم السياسية يقتضى ربطها بالماضى؛ لأنها لا تنشأ من العدم، ولا توجد مستقلة عما سبقها.
* إن العلاقة بين الفكر والواقع السياسى الإسلامى هى علاقة ديالكتيكية ثابتة: لا واقع دون فكر مسبق لأن التفاعل ينتج عن تصور، ولا فكر دون خبرة. والخبرة هى التفاعل، وقد تبلورت من حيث نتائجها فى فكر متكامل. وهذا ما سوف نجده واضحًا من خلال معالجتنا لنقاط هذا الفصل والفصول التالية وفيما يلى تفصيل لنقاط هذا الفصل.

أولا: الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى من منتصف القرن الأول و حتى منتصف القرن الثالث الهجرى و دلالاته السياسية

لسنا فى حاجة لأن نكرر ما سبق وذكرناه من أنه لا يمكن فهم حقيقة حركة الفكر السياسى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، دون الرجوع إلى حركة الفكر السياسى السابق عليهما، لأن فيه – باختصار – تكون التراث السياسى الإسلامى. كما أننا لسنا فى بحث تاريخى حتى نفيض فى مناقشة الواقع السياسى برمته فى القرون الهجرية السابقة على موضوع تلك الدراسة، حيث إن فيها ما فيها من آراء العلماء وتعليقات المستشرقين وسواهم ممن ضربوا بسهام وافرة فى دراسة تاريخ تلك القرون الهجرية، غير أننا سنوفر على أنفسنا عناء الإطالة ونورد زبد الآراء حول هذا الموضوع من خلال الإجابة على السؤال التالى: **ما السبيل لتحقق الأمة الإسلامية ؟ أو كيف تتحقق الأمة الإسلامية؟**

١- كيفية تحقق الوجود السياسى للأمة الإسلامية لدى الأمويين

كانت إجابة الأمويين بخلافة عربية تتزعمها قريش (بعض بطونها) وتتبعها الشعوب الأخرى، وكانت حجتهم العقلية فى ذلك أن (الكتاب والسنة) لم يحددًا شكلًا خاصًّا للحكم، لكنهما بينا الأصول التى تحدد طبيعته مهما اختلف شكله، وتركا لهذا الشكل فرصة الاستجابة لظروف كل عصر، والتطور مع تطور معارف الناس، وزيادة عدد السكان، واتساع رقعة الأمة الإسلامية[١].

وعلى هذا الأساس آل أمر الخلافة إلى بنى أمية (من بطون قريش) وأصبحت الخلافة ملكًا سياسيًّا. وكانت القبائل العربية ترى – كما كان فقهاؤها ومواليها يرون – أن الأمة تتحقق بالحفاظ على الوضع الذى ساد أيام الرسول وأصحابه على المستوى الاجتماعى والسياسى، فى ظل **خلافة إسلامية توازن بين عصبيات الأمة ولا تلغيها أو تحاول ذلك. وهكذا دار الصراع طوال العصر الأموى بين العربية**

القرشية من ناحية، والإسلامية الأموية من ناحية ثانية، وبين الدعوة إلى رقعة محددة من الأرض (دولة) تواجهها الدعوة إلى أمة إسلامية تضم بين جنباتها العالم كله إن أمكن من ناحية أخرى. ولم يخفف وطأة ذلك الصراع سوى مواصلة الفتوحات الكبرى، واستمرار الدعوة العالمية للإسلام، ولم يكد ينتهى عصر الخلافة الأموية كما ذكرنا سابقًا، حتى كانت رقعة الأمة الإسلامية تمتد من حدود الصين شرقًا وحتى الشمال الغربى من إفريقيا غربًا، ومن حدود القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية شمالاً وحتى بحر العرب جنوبًا، لكن الأوضاع الداخلية للخلافة الأموية حالت دون فتح القسطنطينية، إذ ظهرت العداوة من بدعة تعيين ولى العهد وحصر الخلافة فى بيت واحد، كما تفشت أمراض المنافسة والحقد بين أفراد البيت الأموى ولقيت المؤامرات فى "البلاط" أرضها الخصيبة (وهذا كان له أكبر الأثر فى زوال الخلافة الأموية)، وما لبثت تلك الأوضاع أن تطورت بسبب الاضطرابات التى أحدثتها الفرق السياسية والعقائدية فى دار الإسلام. وكانت حركة القدرية الأوائل (ربما كان من بينهم واصل بن عطاء) بزعامة يزيد بن الوليد (١٢٥ هـ) الأمير الأموى المحاولة الأخيرة لتصحيح مسيرة الأسرة الأموية من الداخل، لكن الانقلاب فشل ولم ينهى الوضع الصراعى هذا، إلا عند سقوط الأمويين عام (١٣٢ هـ)[١٢].

٢- كيفية تحقق الوجود السياسى للأمة الإسلامية لدى العباسيين الأُوَل

جاء العباسيون بعد انتزاعهم الخلافة من الأمويين، وكانت إجاباتهم واضحة إزاء كيفية تحقق الأمة الإسلامية. وذلك من خلال سياسة الموازنة التى اتبعها العباسيون الأُوَل بين عصبيات الأمة. فقد كانت الفئات التى حملت العباسيين إلى السلطة - فئات العرب والموالى بالعراق وخراسان - [١٣] هى عصبيات المعارضة الصلبة للسلطة أيام الأمويين باسم الأمة وتجربتها التاريخية. لذا فإن قيام السلطة العباسية حقق انفساح الآفاق لتحقيق فكرة الأمة الإسلامية العالمية. وكان من نتائجها الأولى إزالة الفروق بين العرب المسلمين والموالى المسلمين على المستويات

كلها[١٤] ثم كان من نتائجها كتكملة لذلك الاعتراف بالعصبيات كلها، بل إن الاستيعاب النظرى لمستجدات الوضع الإسلامى جعل الفقهاء فى العصر العباسى مستعدين لإعطاء تلك المستجدات الصبغة الفقهية الشرعية. بحيث أمكن القول بأن ظهور عصبيات غير قبلية أو إقليمية تشارك فى السلطة ليس ممكنًا، بل هو أمر متحقق وشرعى ولا يناقض القرآن والسنة. وعلينا أن لا ننسى فى هذا المجال إسهام رجال واصل بن عطاء فى ذلك. إذ إنهم سادوا فكريًّا القرن الأول من تاريخ الخلفاء العباسيين. ولولا تجاهل مدرسة بغداد المعتزلية (فى أوائل القرن الثالث الهجري) لجدليات العلاقة بين العقل والنقل ضمن المنظومة الإسلامية الاجتماعية والسياسية لربما اختلفت مصائر فكرهم، بل ومصائرهم كجماعة دينية واجتماعية متميزة[١٥].

وقد ترتب على تلك السياسية التى اتبعها العباسيون نتائج هامة لعل أهمها تخليهم عن سياسة الفتوحات والقتال كأداة أولى من أدوات نشر الإسلام، وكأداة لتعاملهم مع الدولة البيزنطية[١٦].

وهكذا أصبحت القضية المحورية لدى خلفاء العصر العباسى الأول: هى قضية الموازنة بين عصبيات الأمة من جهة وبين (دعوة) و(دولة) من جهة أخرى: دعوة تعتمد الجهاد لتحقيق الأمة فى العالم؛ ودولة تريد قطعة محددة من الأرض تستطيع ضبطها بشروطها وعصبياتها، على أن يكون الإسلام هو السائد على هذه القطعة المحددة من الأرض، يدل على ذلك عدة شواهد أهمها ما يلى:

(أ) سياسة المهادنة التى اتبعها الخليفة العباسى المنصور مع الدولة البيزنطية، والتى ترسخت بصورة شبه أكيدة فى عهد الخليفة المهدى ومن بعده الرشيد، فالخليفة المهدى الذى صوره الروم فى كنائسهم وأطلقوا عليه لقب (التنين) كان يحشد حملات ضخمة على تخومهم كان الغاية منها بث الرعب فى قلوبهم. مع العلم أنه كان بإمكانه فتح القسطنطينية ومع ذلك لم يفعل، إلا أن أثر هذه الحملات كان قد حقق نجاحًا فيما يتعلق بتلك الغاية حيث امتد أثر هذه الحملات

الكبرى إلى الجبهة الشرقية. فانتصارات المهدى وحملاته الضخمة وجيوشه الجرارة ألقت بالرهبة فى قلوب ملوك الأقاليم الواقعة على الجبهة الشرقية للخلافة العباسية، فلما أرسل إليهم ليدخلوا فى طاعته أجابه معظمهم دون قتال ومنهم ملوك كابول وطبرستان والسند وفرغانه وسجستان والتبت والصين والهند(١٧).

كذلك كان الحال مع الرشيد الذى خرج على رأس حملة (فى ولاية أبيه المهدى) عام ١٦٥ هـ للانتقام من الروم لنقضهم عهد كانوا قد أبرموه مع المسلمين إثر حملة ١٦٣ هـ. ولقد وصل الرشيد فى مسيره إلى سواحل البوسفور وعسكر تحت أسوار القسطنطينية فى وقت بلغت فيه الدولة البيزنطية الدرك الأسفل من الفوضى والإضطراب الداخلى بعد موت ليو الرابع وتولية ابنه القاصر بولاية أمه الملكة إيرنيا. ولا تورد المصادر التاريخية أن الرشيد حاول مجرد المحاولة استغلال هذه الفرصة فى الهجوم على القسطنطينية، بل نجده على العكس من ذلك يقبل بعقد هدنة مع الملكة إيرنيا - بناءً على طلبها - مدتها ثلاث سنوات مقابل دفع بيزنطة مالًا للمسلمين مع تسليمهم أسراهم(١٨).

(ب) ولعل من أهم وأوضح الخطوات الدالة على سياسة الموازنة التى اتبعها خلفاء بنى العباس الأوائل، **هى سياسة الحدود التى تبنتها الخلافة العباسية**. ففى حين كان الأمويون لا يهتمون بتأمين الحدود كوسيلة لحماية دار الإسلام مقتنعين بأن الفتوحات المستمرة والهجوم المتواصل هو خير وسيلة لحماية الخلافة والدفاع عن حدودها. فإن الخلافة العباسية اهتمت بمنطقة الحدود وبتحصين ثغورها باعتبار أن هذا أفضل وسيلة للدفاع عن كيان الأمة الإسلامية(١٩). فالحدود كما فهمها الأمويون كانت نقطة للوثوب والانطلاق للغزو. ولذلك لم يهتموا بالثغور إلا بوصفها محطات لراحة الجند وإعادة شحذ هممهم وتموينهم. أما الحدود بالنسبة للعباسيين فكانت نهايات وفواصل تفصل دار الإسلام عن القوى غير الإسلامية و تحتمى بداخلها.

ولقد وضح هذا بصفة خاصة مع هارون الرشيد الذى تأكد فى عصره تخلى الخلافة عن الهجوم كوسيلة للدفاع. حيث وضع سياسة واضحة للثغور تدعمها وتقويها وتؤمّن الدولة داخلها[٢٠].

(ج) إن اعتزام العباسيين التخلى عن سياسة الفتوحات كان لا بد أن يواكبه تحرك سريع نحو إحداث تغيير جذرى فى الهيكل الاقتصادى لدار الإسلام يضمن موارد جديدة لبيت المال بعيدًا عن أعمال الحرب (مثل الجزية والخراج والغنائم) فكانت الزراعة والتجارة هما المصدران الجديدان اللذان لجأت إليهما الخلافة العباسية لإقامة اقتصاد سلم محل اقتصاد الحرب. ولقد كانت هذه الرغبة وراء اختيار الموقع الجديد للعاصمة الجديدة للعباسيين ألا وهى (بغداد) الذى يدل اسمها (**مدينة السلام**) على دلالة التوجه الخارجى للخلافة والقائم على التعايش مع أقطاب النظم السياسية العالمية الأخرى - ولكن من منطلق قوة وليس من منطلق ضعف - ولقد أقر المنصور عند اعتزامه بنائها فى الموقع الذى استقر رأيه عليه بعد مشاورات عدة مع مختصين. وفى إعلان صريح عن هدفه من بنائها. بأنها ستكون المركز التجارى للعالم كله. ولقد اختير موقعها بعناية لوقوعها فى منطقة زراعية وفيرة المياه أولاً، ولكونها ملتقى فى الطرق والموصلات والتجارة بين الغرب و الشرق ثانيًا.

مما تطلّب علاقات جوارٍ سليمة تضمن توفر قدر معقول من الأمن على طول الطرق التجارية وتحقق كذلك الاستقرار الداخلى للخلافة الإسلامية منبع التجارة ومصبها[٢١].

(د) وفى ظل هذا الهدف نستطيع أن نفهم سياسة الموازنة بين عصبيات الأمة من جهة، وبين الدعوة والدولة من جهة أخرى التى انتهجها الخلفاء العباسيون الأوائل. فهذه السياسة حافظت على وحدة الأمة الإسلامية من جهة، وحفظت الشريعة الإسلامية من جهة أخرى، بل وساهمت بطريقتها فى نشر

الإسلام فى ربوع لم يصلها قَبْلُ، عندما حمله التجار والدعاة المسلمون معهم إلى الأمم التى كانوا يتاجرون معها والتى استقر الكثيرون منهم فيها. لكن هذه السياسة بدأت تختل بعد وفاة هارون الرشيد. حيث دار صراع بين الأخوين الأمين والمأمون على الخلافة(٢٢) انتهى بتولى المأمون لأمر الخلافة العباسية، والذى معه بدأت سلسلة من السياسات المغايرة لحد كبير لسياسة أسلافه. تمثلت فى تسلل مفهوم الولايات المستقلة فى الشرق الإسلامى القريب من مركز الخلافة، بعد أن كان مقصورًا حتى هذه اللحظة على الأقاليم النائية كالمغرب الإسلامى. فظهرت دولة الطاهريين كمثال على ذلك، كما أن المأمون اختار سياسة جديدة فى التعامل مع الدولة البيزنطية تمثلت فى إثارة القلاقل فيها بالوكالة، فبدلًا من أن تقوم القوات الإسلامية بالصدام المباشر مع القوات البيزنطية؛ فإن أحد المتمردين البيزنطيين يقوم بهذا الدور نيابةً عنها، على أن تقدم له الخلافة الإسلامية ما يحتاجه من مساعدات مادية(٢٣).

لكن البيزنطيين انتبهوا لذلك وكالوا له بنفس الكيل، عندما استغلوا تمرد بابك الخرمى الذى بدأ عام ٢٠١ هـ، ولكن المعتصم قضى على هذه الحركة عام ٢٢١ هـ والتفت إلى الجبهة البيزنطية مرة أخرى؛ فأرسل الحملة العمورية التأديبية المشهورة التى أوقعت بالبيزنطيين هزيمة قاصمة وخسائر فادحة. وقد أثبتت هذه الحملة بما لا يدع مجالًا للشك أن العباسيين فى مجال تعاملهم مع البيزنطيين كانوا لا يريدون إلا إخضاعهم، ولا يفكرون فى إسقاطهم؛ على الرغم من أن الطريق قد أصبح ممهدًا لدخول الجيوش الإسلامية القسطنطينية. كما أثبتت هذه الحملة أن الصراعات الداخلية فى الخلافة الإسلامية هى السبب الرئيسى فى تقويض التعامل الفعال للأمة الإسلامية خارجيًّا. إلا أن الأثر الكبير الذى أحدثته هذه الحملة هى أنها أظهرت بوضوح تحول النظام الدولى إلى نظام متعدد الأقطاب يحرص أقطابه على إقامة توازنات دولية عن طريق عقد الأحلاف - ويظهر لنا ذلك بوضوح من خلال طلب البيزنطيين من ملوك أوربا عقد حلف معهم من جهة ومع الأمراء الأمويين فى

الأندلس من جهة أخرى ضد الخلافة العباسية، كما أظهرت هذه الحملة أخيرًا أن التعددية السياسية فى المشرق الإسلامى أضحت نظامًا مدعومًا بحماية المركز الخلافى ذاته(٢٤).

(هـ) ومع الخليفة المفكر المثقف (الواثق) ٢٢٧ هـ الذى خلف أبيه المعتصم فى الخلافة - كانت بداية النهاية لأزهى عصور الخلافة العربية الإسلامية. إذ إنه فتح الباب للجند الأتراك المرتزقة لتولى المناصب الإدارية العليا. ثم إنه تقدم خطوة أبعد من هذا فى ذلك الطريق الشائك عندما قسم الدولة الإسلامية إداريًا بين أشناس وإيتاخ القائدين التركيين؛ للأول القسم الغربى من الدولة؛ والثانى القسم الشرقى؛ وأصبح من سلطتهم إرسال الولاة من قبلهم لأقاليم هذين القسمين؛ فأصبحوا دولة داخل دولة، وبعد أن كان الأتراك قوة فى يد الدولة؛ أضحوا قوة عليها؛ فى وقت كانت الإدارة فى الدولة قد وصلت إلى درجة من التردى تحتاج معه إلى إداريين أكفاء؛ وليس عسكريين كل همهم أضحى اعتصار موارد الدولة ليحصلوا على عطاياهم؛ دون أن يلتفتوا إلى حقيقة أنهم يعتصرون من الدولة الحياة ذاتها(٢٥).

(و) ومع الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧هـ) الذى عينه الجند الأتراك؛ لم يعد فى استطاعة خلفاء بنى العباس صنع أية سياسة ذات أثر فعال؛ سواء على ساحة الأوضاع الداخلية أو الخارجية. بعد أن كانت سياسة العالم تُصنع بحق فى مركز الخلافة الإسلامية. وعندما انتبه الخليفة المتوكل إلى هذا الأمر؛ كان الوقت قد فات؛ حيث قرر القادة الأتراك قتله، فكان المتوكل أول خليفة يُقتل بيد العسكريين الأتراك، الذين أحكموا سيطرتهم منذ ذلك الوقت على البلاد؛ وأضحى الخلفاء ألعوبة فى أيديهم، هم الذين يولونهم وهم الذين يعزلونهم أو يقتلونهم ويعذبونهم إذا اقتضى الأمر، ولعل خير نموذج لذلك الواقع نستطيع أن نجده فى شخص الخليفة المقتدر (٢٩٥هـ -٩٠٨م) الذى اختاره الأتراك وهو لا يزال غلامًا؛ و الذى وصفه المسعودى بقوله: (أفضت الخلافة إليه

وهو صغير ترف، لم يعانِ الأمور ولا وقف على أحوال الملك، فكان الأمراء والوزراء والكتاب يدبرون الأمور ليس له فى ذلك حل ولا عقد، ولا يوصف بتدبير ولا سياسة، وغلب على الأمر النساء والخدم وغيرهم، فذهب ما كان فى خزائن الخلافة من الأموال والعدد بسوء التدبير الواقع فى المملكة فأداه ذلك إلى سفك دمه، واضطربت الأمور بعده، وزال كثير من رسوم الخلافة...وكانت فى أيامه أمور لم يكن مثلها فى الإسلام منها: أنه ولى الخلافة ولم يلِ أحد قبله من الخلفاء وملوك الإسلام فى مثل سنه، لأن الأمر أفضى إليه وله ثلاث عشرة سنة وشهران وثلاثة أيام...ومنها غلبة النساء على الملك والتدبير، حتى أن جارية لأمه تعرف بثمل القهرمانة كانت تجلس للنظر فى مظالم الخاصة والعامة، ويحضرها الوزير والكاتب والقضاة وأهل العلم...)[٦١].

وكان من الطبيعى فى ظل ضعف المركز هذا، أن تنمو النزعات الاستقلالية ليس فقط فى الأقطار النائية كما رأينا سابقًا، بل وفى الأقطار القريبة من المركز أيضًا.

ثانيًا: الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى من منتصف القرن الثالث (٢٤٧-٤٩٠هـ) و حتى نهاية القرن الخامس الهجرى و دلالاته السياسية

١- الوجود السياسى للأمة الإسلامية من الوحدة إلى التفكك

بعد أن شهد العصر العباسى الأول خروج المغرب الإسلامى من قبضة الخلافة العباسية. فإن العصر العباسى الثانى شهد تفكك المشرق ذاته منذ منتصف القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى؛ فظهر الصفاريون بعد الطاهريين فى خراسان عام ٢٥٤ هـ وظهر السامانيون فى بخارى قبلهم عام ٢٥٠ م؛ وظهر الطولونيون فى مصر عام ٢٥٤ هـ ثم بعدهم الإخشيديون عام ٣٢٣ هـ؛ وظهر الزيديون فى اليمن عام ٢٤٦ هـ؛ والحمدانيون فى الموصل وحلب عام ٣١٧ هـ. ثم البويهيون فى فارس والعراق، وقد تمكنت هذه الدولة بعد استقرارها فى فارس- من السيطرة على مركز الخلافة، وإخضاع الخلافة العباسية لنفوذها المباشر و ذلك فى عام ٣٣٤ هـ / ٩٤٦ م. وإلى جانب هذه الولايات الإقليمية الكبيرة؛ ظهرت إمارات صغيرة، تركزت حول بعض المدن الكبيرة، كما حدث فى منطقة الجزيرة الفراتية وشمالى الشام، إذ خضعت هذه المناطق وغيرها لحكم بعض القبائل المتمردة [٢٧].

هذا وقد وصل التفكك السياسى للعالم الإسلامى مداه بإعلان الفاطميين لخلافة فاطمية فى المغرب العربى حتى استقرت فى مصر والشام[٢٨] وإعلان الأمراء الأمويين عن خلافة أموية فى الأندلس (ولم يجرؤا أن يفعلوا ذلك إبان خلافة بنى العباس الأوائل) وكانت هذه ضربة لوحدة الأمة الإسلامية كان من نتائجها ما يلى:

(أ) سيادة الروح الانعزالية بين المسلمين من شرق العالم الإسلامى لغربه، بقيادة الأمراء الأقزام للخلافات الثلاث العباسية والفاطمية والأموية.

(ب) تقديم المصالح الخاصة على مصلحة وحدة الأمة الإسلامية، فلم تعد هناك قضايا واضحة محددة كما كانت عند الخلفاء المسلمين ابتداءً من الراشدين حتى

العباسيين الأوائل. وإنما كانت القضية الهامة بالنسبة للأمراء الأقزام هى الاستحواذ على كيانات هشة (دولة) قوية فى بعض الأحيان، هشة لا قيمة لها فى كثير من الأحيان. وأصبح الصراع بين مجموع هذه الكيانات هى السمة الغالبة عليها، وقد اتخذ هذا الصراع وذاك طابع العصبية والعنصرية الوجه الكريه للعرب قبل ظهور الإسلام. وكأنها العودة للجاهلية الأولى.

(ج) ظهور نمطٍ للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، كان له آثار سلبية وخيمة على مركز الخلافة الإسلامية فى الساحة الخارجية الدولية. هذا النمط هو سعى طرف إسلامى مع طرف غير إسلامى للتحالف ضد طرف إسلامى آخر، فالدولة الأموية فى الأندلس – مدفوعة بالخطر الفاطمى – سعت إلى التحالف مع الدولة البيزنطية بل وحتى مع القوى الأوربية المعادية للفاطميين بل والمتوجسة من خطرهم، فنجد الدولة الأموية تتفاهم مع البيزنطيين على أن لا تتدخل إلى جانب المسلمين فى أى قتال للبيزنطيين معهم بل تلتزم جانب الحياد. وكان المفهوم أن المقصود بالجانب الإسلامى هنا هو الفاطميون حيث كان الإمبراطور البيزنطى يخطط لاستعادة جزيرة صقلية التى آل حكمها للفاطميين بعد قضائهم على الأغالبة؛ ثم إن الأمويين تحالفوا مع ملك إيطاليا الذى كان يخطط لقتال الفاطميين لتخريبهم إحدى مدنه الساحلية(٢٩).

ولقد تطورت هذه التحالفات حتى وصلت إلى حد الخيانة. نجد ذلك واضحًا طوال العصرين العباسى الثانى والثالث. فعلى سبيل المثال: فقد سقطت حلب فى أيدى البيزنطيين عام ٣٥٨ هـ -٩٦٩ م. بعد اتفاقهم مع قائد مسلم أراد أن يكون صاحب الأمر والنهى فيها يستأثر بأمرها دون سعد الدولة بن سيف الدولة الحمدانى. وكان اتفاقًا مجحفًا نص على تسليم هذا القائد حلب للبيزنطيين مقابل وعدهم له بأن يُبقوا عليه حاكمًا من قبلهم. وكانت شروطهم التى أملوها عليه وقبلها صاغرًا والتى ما وضعوها إلا ليثبتوا أن أيديهم هى العليا وليست يد المسلمين حتى لو كان عاملها مسلمًا. هى أن يدفع المسلمون فى حلب الجزية للروم

وأن يُعفى المسيحيون فيها من دفع أى مال للمسلمين. أما الأمور المالية للإمارة مثل جباية الجمارك فتقوم عليها لجنة مختلطة تضم إلى جانب المسلمين من أهل حلب ممثلين من البيزنطيين. ولقد بلغ من تردى حال المسلمين أن سعد الدولة ابن سيف الدولة المجاهد المسلم ضد الخطر البيزنطى والذى تمكن من دخول حلب والقضاء على الخائن الذى سلمها؛ لم يجد بدًّا من القبول بنفس شروط الإذلال التى وقعها الخائن قَبْلُ(٣٠). هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الحملة التى انتزع فيها البيزنطيون حلب من الشام، لم تكن الحملة الأولى وإنما سبقتها حملات أخرى. حيث استغل البيزنطيون سنوات الصراع بين الكيانات الهشة للمسلمين؛ فأغاروا عام ٣٣١/ ٩٤٢ على دارا ونصيبين وميافارقين وقاربوا حلب ذاتها. وفى العام التالى دخلوا رأس العين من أكبر بلاد الجزيرة، ثم دخلوا الرها عام ٣٣٣/ ٩٤٣ مدللين على أن يدهم هى العليا بنقلهم بعض متعلقات السيد المسيح من كنيسة الرها إلى القسطنطينية فى موكب عظيم مر بالأراضى الإسلامية فى طريقه إلى حاضرة ملكهم(٣١).

٢- تلاشى الدور السياسى لمركز الخلافة الإسلامية

إذا انتقلنا لنرى أى دور للخلافة العباسية للذود عن دار الإسلام. فلن نجد إلا عجزًا عن القيام بهذا الواجب. دليلنا على ذلك (على سبيل المثال) أن الخليفة العباسى المطيع (٣٦٢/ ٩٧٢) عند مطالبته الدفاع عن الدولة والتصدى للبيزنطيين قال (إنما يلزمنى الغزو إذا كانت الدنيا فى يدى وإلى تدبير الأموال والرجال. وأما الآن وليس لى منها القوت القاصر عن كفائى وهى فى أيديكم (يقصد البويهيين) وأيدى أصحاب الأطراف. فما يلزمنى غزو ولا حج ولا شىء مما تنظر الأئمة فيه. وإنما لكم منى هذا الاسم الذى يخطب على منابركم. تسكنون به رعاياكم. فإن أحببتم أن أعتزل عن هذا المقدار أيضًا وتركتكم والأمر كله)(٣٢).

بهذه الكلمات ذات الدلالة السياسية الواضحة عبر الخليفة العباسى عن دوره الذى لا يعدو كونه دورا شرفيًّا. فهو يتقاضى أجرًا من البويهيين من أجل تمثيل دور

الرمز المعنوى الذى يضفى الشرعية لوجودهم فى السلطة ليس إلا. أما الجهاد بل وحتى الحج، فى إشارة إلى أمور الدين والدنيا معًا؛ لا يلزمانه بل يلزمان أصحاب السلطة الحقيقيين - أى البويهيين، وأمراء الولايات المستقلة عن الخلافة - فإذا كان هناك تقصير فليُحَاسَبا هم عليه وليس الخليفة الرمز.

وقد كان ممكنًا فى ظل هذه المأساة أن يلتحم المسلمون وأن يقضوا على حملات البيزنطيِّين أو على الأقل يصدوها، لو كان هناك تناصر بينهم، ولو كانت هناك صيغة مناسبة للتعدد فى إطار الوحدة. ولو كان قد حدث هذا لكانت المحصِّلة لصالح أمة الإسلام حتمًا. ولكن ماذا يفعل المسلمون حيال قادة أقزام غير مخلصين لدينهم وأمتهم، قادة آثروا مصالحهم الشخصية، نتيجة لأفقهم الضيق، ونظرتهم المحدودة و التى لا تتعدى كياناتهم الهشة التى تقوقعوا داخلها. لذلك كانت النتيجة الحتمية لتقوقعهم هذا أن فقدوا القدرة على الاحتفاظ بكياناتهم تلك. ذلك لأنهم أغفلوا أن هذا العالم يسوده منطق القوة بالأساس.

وهكذا كان من الطبيعى مع بداية القرن الخامس الهجرى أن تختفى هذه الكيانات الهشة من على مسرح الوجود السياسى، لتحل محلها كيانات أخرى. ففى المشرق الإسلامى على سبيل المثال، اختفت الدولة البويهية لتحل محلها دولة السلاجقة(٣٣).

أما الدولة الفاطمية فبدأت تتفكك وتضعف. وفى المغرب العربى والأندلس اختفت الدولة الأموية تحت حكم ملوك الطوائف لتحل محلهم دولة المرابطين ثم دولة الموحدين بعد ذلك(٣٤).

وعلى الجانب المسيحى دخلت الدولة البيزنطية دور الاحتضار وبدأت تتأهب لتترك مسرح الوجود السياسى، الذى أصبح مهيئًا فى هذه الفترة لظهور قوى أوربا المسيحية الكاثوليكية التى كان دخولها على مسرح الوجود السياسى الدولى قويًّا

للغاية ممثلًا فى الحركة الصليبية التى اجتاحت المشرق العربى وكونت دويلات مسيحية فى قلب العالم الإسلامى، رغم القوة الكامنة الكبيرة التى كانت تتمتع بها الكيانات أو الدول الإسلامية آنذاك ممثلة فى الإمكانيات الاقتصادية والبشرية والعسكرية، بالمقارنة بالإمكانيات المتاحة للحملات الصليبية والتى كان عليها أن تقطع مسافات طويلة لتصل إلى أرض المعارك(٣٥).

إلا أن الحقيقة المؤلمة هى أن عوامل القوة الكامنة هذه حَيَّد معظمها انقسام القوى الإسلامية وتنازعها وتناحرها؛ مما أفقدها الثقة فى بعضها البعض وقضى على مشاعر الوحدة والنصرة ومكن نوازع الانفصالية والذاتية والمصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة. فالفاطميون على سبيل المثال بدلًا من وضع يدهم فى يد السلاجقة لمواجهة هذا الخطر الماحق يحاولون على العكس الاستفادة منه واستخدامه فى القضاء على خصومهم السلاجقة المسلمين(٣٦).

كذلك فإن الدويلات الناهضة فى الشام رغبةً منها فى تحقيق استقلالها ابتعادًا عن السلاجقة. يهادنون الخطر الصليبى، بل ويتحالفون مع قواده لإفشال الهجمات السلجوقية التى كاد بعضها أن يكون نقاط تحول تدمر الحملات الصليبية إذا ما قدر لها النجاح. ولقد ظهر ضعف المركز الخلافى مركبًا عندما أضاف إلى عجزه عن التحرك المادى تراخيًا فى التحرك المعنوى أيضًا. ففشل فى توحيد المسلمين وجمع كلمتهم وإثارة حماسهم ونخوتهم الدينية للذود عن أراضيهم؛ فى حين نجح البابا فى القيام بهذا الدور بين الأوربيين(٣٧).

وهكذا رغم أن خطب البابا الدينية التى كانت سببًا مباشرًا فى أن تندفع الحملات الصليبية وراء حماس دينى مزبد، كانت تتحدث عن قوة المسلمين وبغيهم الذى طال فى الأماكن المسيحية المقدسة فى المشرق وكذا فى مواجهة المسيحيين الحاجين إليها. إلا أن الواقع السياسى يؤكد أن هذه الحملات الصليبية لم تأتِ إلى المشرق الإسلامى بسبب قوته وإنما جاءت متشجعة بضعفه، ولقد كان تقدير

مخططى الحملات الصليبية المشتركين فيها صحيحًا، فلقد مكَّن الضعف على الجانب الإسلامى وكذا التخاذل والخيانة والتراخى للخطر الصليبى من أن يزرع أقدامه فى أرض الإسلام وأن يكون منها كيانات سياسية مسيحية.

وعندما تنبه المسلمون لأخطائهم كان الخطر قد استفحل؛ وكان عليهم أن يواجهوا دولًا قائمة بالفعل وليس مجرد غارات تتوافد متعبة منهكة، فاستغرقت عمليات استرداد أرض الإسلام من القوى الأوربية المسيحية ما يزيد على القرن من الزمان.

ثالثا: الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى في القرن السادس حتى نهاية النصف الأول من القرن السابع الهجرى و دلالاته السياسية (٤٩٠ -٦٤٨ هـ)

١- الحروب الصليبية ووحدة أوروبا سياسيًا ضد العالم الإسلامى المنفصلة أعضاؤه

إن درس التاريخ السياسى يعلمنا أن التحولات الكبرى فى مسار أحداثه كما أنها لا تولد من فراغ بل تسببها الأسباب. فهو يعلمنا أيضًا أنها بالضرورة لا تقع فجأة ودون مقدمات. فإذا كان العصر العباسى الأول هو عصر التسيد والعلو الإسلامى على الساحة العالمية، وإذا كان العصر العباسى الثانى قد شهد تقهقرًا عباسيًّا أمام الدولة البيزنطية التى كانت تمر بدور من أدوار اليقظة أدى إلى عودتها إلى قوتها مرة أخرى فى هذه المرحلة، فإن مرحلة انتقالية مهدت لظهور دولة المماليك فى مصر والشام والحجاز والتى سادت القرنين الثامن والتاسع الهجريين موضوع تلك الدراسة.

هذه المرحلة الانتقالية تمثلت منذ أواخر القرن الخامس الهجرى، عندما بدأت صفحة الصراع الإسلامى – المسيحى تأخذ منحنى شديد الخطورة. وتمثلت خطورتها فى أن الطرف غير الإسلامى فيه لم يكن هو الخصم الذى اعتاد المسلمون منازلته على مدار القرون الخمسة الماضية. والذى أصابه الكبر والوهن (**الدولة البيزنطية**) كما أصابهم، ولكنه الآن خصم جديد له مطامع وحدت أركانه وجمعت شتاته تحت علم الصليب، فجاء ليواجه خصمًا منفصلة أعضاؤه منقسمة على بعضها البعض.

ويكفى للدلالة على مدى الخطورة التى شكلها الزحف الصليبى أن نمعن التفكير فى معنى إعفاء البابا الأسبان المسيحيين من الاشتراك فى الحملة الصليبية. **لأنهم – كما قرر – يقومون بدورهم فى الحرب الصليبية ولكن من الجهة الغربية (الأندلس)**[٣٨].

فالمد الصليبي على المشرق سبقه وزامنه حركة استرداد مسيحي في المغرب، وهكذا توحدت أوربا المسيحية على العالم الإسلامي المفكك وهو في غفلة.

وإذا كان السلاجقة قد نجحوا في هزيمة حملة الجياع، وهي فئة في أول حملة صليبية على المشرق عام ١٠٩٦ تكونت من عشرات الآلاف من الجياع والفقراء والمغامرين واللصوص، وكانت حملة شعبية غير منظمة فسهلت هزيمتها، فإن الأمر لم يكن بهذه السهولة مع الحملة الثانية، وهي حملة الأمراء أو الحملة النظامية التي شرعت في الزحف نحو المشرق في نفس الشهر التي هُزمت فيه حملة الجياع(٣٩). وأهمية هذه الحملة أنها وضعت أسس التحالف والتعاون البيزنطي الصليبي ضد الطرف الإسلامي، فحملة الجياع أثناء مرورها بأراضي الإمبراطورية البيزنطية قامت بأعمال سلب ونهب جعلت الإمبراطور البيزنطي يندم على الدعوة التي وجهها لأوربا لطلب المساعدة، ولم يكن جنود الحملة النظامية أفضل حالًا من الجوعى في الحملة الأولى، ولكن كان يمكن على الأقل بالنسبة للإمبراطور البيزنطي أن يتفاهم مع أمرائهم على صيغة للتعاون، فكان أن تم الاتفاق بينهم على أن أي أراضٍ يستعيدها الصليبيون مما فقدتها الإمبراطورية البيزنطية لصالح الدولة السلجوقية قبل معركة مانزكرت، فإنها تعاد إلى الإمبراطورية البيزنطية، أما فيما عدا ذلك فهو ملك لهم يقيمون عليه إماراتهم(٤٠).

وكان إتمام هذا الاتفاق بين البيزنطيين والصليبيين بمثابة توحُّد لأوربا الكاثوليكية مع أوربا الأرثوذكسية للهجوم على العالم الإسلامي، و لقد أثمر هذا الاتفاق آثاره، حيث ضمنت الدولة البيزنطية استعادة الأراضي التي فقدتها لصالح السلاجقة، وضمن أمراء أوربا إقامة دويلات خاصة بهم في الشام، الذي أصبح المسرح الأساسي لأحداث الصراع بين المسيحيين والمسلمين.

وقد أخذ هذا الصراع شكلًا عجيبًا من العلاقات فيما بين المسلمين والصليبيين، فمرة يتحالف المسلمون مع الصليبيين ضد بعضهم البعض من أجل أن

يحتفظ بعضهم بكيان هش (دولة) ومرة أخرى يتحالفون فيما بينهم ضد الصليبيين عندما يظهر لهم خطرهم مستشريًا، وهكذا كانت تدور المعارك بين المسلمين والصليبيين سجالاً، أحيانا ينتصر المسلمون وأحيانا ينهزمون، وكانوا عادة ما ينتصرون بتوحدهم فى حلف جزئى، وأما هزيمتهم فكانت فى معظم الأحيان لتفرقهم. ورغم بعض النجاحات الإسلامية التى كان بعضها محدود الآثار وبعضها الآخر ذا آثار عميقة؛ ولكن لم يقدر لها أن تثمر لأن كل نشاط المسلمين اتخذ شكل الغارات والحملات المحدودة، ولم يقدر له أن يتوحد ليشكل حركة تحرير كبرى للغزو الصليبى[١]".

ولذلك ظلت موازين القوى بين المسلمين والصليبيين دون تغير كبير، فالصليبيون يحتلون أجزاء متفرقة من الأقاليم تفصل بينها إمارات ومدن إسلامية، والمسلمون يشنون على الصليبيين الغارات من آن لآخر يُهزمون أحيانًا وينتصرون أحيانًا أخرى، ويحررون بعض المدن ليستردها الصليبيون مرة أخرى عندما تتغير علاقات التحالف بين المسلمين إلى التنازع والتنافر.

٢- سبل تكامل الوحدة السياسية لدى الزنكيين ثم الأيوبيين أمام الوجود الصليبى

بعد أن كان السؤال عن كيفية تحقق الأمة الإسلامية (التى تحققت فعلًا) هو الشغل الشاغل لخلفاء بنى أمية وخلفاء بنى العباس الأوائل. فإن تحولًا جذريًّا طرأ على هذا السؤال، وبالتحديد منتصف القرن السادس الهجرى، ليكون السؤال: ما السبيل لتوحد أمة الإسلام؟ أو: كيف يمكن أن تتوحد أمة الإسلام أمام خطر الصليبين الماحق؟

(أ) لقد كانت إجابة عماد الدين زنكى فى الشام واضحة وحاسمة إزاء الإجابة عن هذا السؤال، وذلك بأن رأى أن استقراء خبرة التاريخ السياسى الإسلامى؛ توضح أن وحدة المسلمين لن تتحقق إلا إذا فُرضت فرضًا وبالقوة[٢]".

وكانت هذه هى المهمة التى نذر نفسه لتحقيقها؛ فنشط لتوحيد القوى الإسلامية فى العراق والشام بالسيف؛ فاستولى فى طريقه إلى حلب - استجابة لدعوة الأهالى- على حران ونصيبين؛ ودخل حلب وبعدها اتجه إلى الاستيلاء على كل الشام، ولم يصرفه جهده لتحقيق خطته تلك عن جهده فى مقاومة الصليبيين ومحاربتهم، بل سار نشاطه فى الخطين متوازيًا؛ لم يوقفه لفترة إلا حروب الوراثة السلجوقية بعد وفاة السلطان محمود السلجوقى عام ١١٣١ وانقسام الدولة بين أولاده وأشقائه؛ وهى الحروب التى زج زنكى بنفسه فيها بدافع تحقيق مشروعه لتوحيد قوى المسلمين. وما أن انتهت حروب الوراثة حتى عاد زنكى للتفرغ لميدان الشام مرة أخرى؛ إدراكًا منه أن دمشق هى العقبة الكئود التى تقف فى سبيل هذه الوحدة؛ لتمسك حاكمها باستقلاله الذاتى ضاربًا عرض الحائط بكل اعتبارات المصلحة الإسلامية العامة. ولقد حاول زنكى ضمها بكل الأساليب السياسية والعسكرية ففشل؛ بل أحدثت محاولاته نتيجة عكسية عندما تحالف واليها المسلم مع أمير بيت المقدس المسيحى لدرء خطر زنكى المشترك؛ فتعطلت -إلى حين- مشروعاته الوحدوية[٤٣].

ولكن إدراكًا من زنكى للتفوق العددى لقوى المسيحية المتحالفة؛ لجأ إلى شن حرب نفسية عليهم يخوفهم من بعضهم البعض ويثير الشكوك فى نواياهم من وراء هذا الحلف؛ ولقد وصلت مهارته حدًّا كبيرًا فى إنجاح الخطة فانفرط عقد التحالف، بل وانقلب إلى عداء وخصومة؛ فانسحبت القوات البيزنطية واستأنف زنكى الجهاد ضد الصليبيين والإستيلاء على مواقع جديدة[٤٤].

حتى كان أول نجاح باهر على الطريق باستعادة إمارة الرها عام ١١٤٤ م وهى أول إمارة صليبية أنشئت فى المشرق مستغلًا الخلافات بين أميرها والأمراء الصليبيين الآخرين؛ حتى إنهم لم يستطيعوا التوحد وتكوين حلف ضده عندما حاصر الإمارة فسقطت، وكان لسقوطها آثار عميقة. فمن جانب رفعت من معنويات المسلمين إلى درجة أن صوروا ذلك النصر فى قصائدهم على أنه فتح

الفتوحات، وهى التى ألقت هيبة زنكى فى قلوب الصليبيين حتى إنهم باتوا يعتقدون عدم قدرتهم على مجابهته، والأهم من هذا أنها استنفرت المسيحيين فى أوربا لإرسال حملة صليبية عام ١١٤٧ إيمانًا منهم بأن الصليبيين فى المشرق فى حاجة إلى دعم عاجل(٤٥).

ولكن القدر لم يمهل زنكى مواجهة هذه الحملة. إذ كان مقتله على يد أحد غلمانه فى العام السابق على خروجهم، فانقسم العراق والشام مرة أخرى؛ وهب الصليبيون فى الشرق لاستغلال الفرصة لاستعادة ما كانوا قد فقدوه لزنكى. ولكن هذه الحملة فشلت فشلًا ذريعًا، فلقد لاقى السلاجقة الجيش الألمانى وهزموه لتوغله فى أرضهم، بعد أن تركهم الدليل البيزنطى لخلاف معهم، ثم لاقى نور الدين زنكى الجيش الفرنسى وهزمه. ويعتبر العديد من المؤرخين فشل الحملة الصليبية الثانية تلك نقطة تحول فى تاريخ الصراع الإسلامي- المسيحى. فبالإضافة إلى أنها أدت إلى انحطاط هيبة الصليبيين فى الشام مما شجع القوى الإسلامية على الغارة بجرأة على الإمارات الصليبية، ثم إنها كانت المناسبة التى ظهر فيها نجم آخر من نجوم الجهاد الصليبى؛ هو نور الدين محمود زنكى بن عماد الدين زنكى؛ الذى أحيا مشروع أبيه لتوحيد الجبهة الإسلامية ضد الصليبيين؛ والذى وجد لزامًا عليه إزاء هذه الخطوة أن يضم مصر التى بدأت قوة الفاطميين فيها تتدهور سريعًا؛ لكن الصليبيين لم يمهلوه الفرصة، فدار بينهما صراع على مصر. وهنا ظهر اسم صلاح الدين الأيوبى لأول مرة عندما اصطحبه عمه أسد الدين شيركوه نائب نور الدين زنكى إلى دمشق عام ١١٦٤(٤٦).

ولقد بدأت قوة الزنكيين أثناء هذه الحملة أكبر من قوة الصليبيين فى عين الفاطميين فخافوا من ذلك الخطر؛ فما كان منهم إلا أن استدعوا الصليبيين للوقوف ضد الزنكيين ولكن الأخيرين هزموهم وهزموا الفاطميين كذلك؛ وإن لم يمكنوا لأنفسهم هذه المرة من البقاء فى مصر؛ ولكنهم قد خبروا مواقعها ومهدوا بذلك لحملة ثانية عليها عام ١١٦٧(٤٧).

وهكذا بدأ طور من تبادل الحملات بين نور الدين محمود، والصليبيين على مصر، والتى كان دائمًا ما يطلب الفاطميون فيها من الصليبيين المعونة ضد النوريين؛ وهو ما وصل إلى حد عرض المال عليهم لإنجاز مهامهم فى درء خطر العدو (المسلم). حتى كان أن ظهرت شراسة وضراوة العدو الصليبى فى حملاته على مصر عام ١١٦٨م، فأرسل الخليفة الفاطمى يستنجد بنور الدين زنكى؛ الذى سرعان ما لبى، فتوحد الجيش المصرى والشامى فى مواجهة الصليبيين ودحروهم عام ١١٦٩ فقلد الخليفة الفاطمى شيركوه الوزارة؛ ولكنه سرعان ما مات، فتولى الوزارة الفاطمية بعده صلاح الدين الأيوبى؛ فوضعت بذلك اللبنة الأولى فى صرح الوحدة بين مصر والشام. وبعد أن كانت مصر تكاد أن تدخل فى طى النسيان مع الفاطميين المتهالكين بدأت تستعد لتكون مركز الجهاد الإسلامى فى الشرق ضد الصليبيين(٨)".

(ب) لقد كان موت نور الدين محمود إيذانًا بانتقال مركز الجهاد ضد الصليبيين من الدولة الزنكية فى الشام إلى الدولة الأيوبية فى مصر، ذلك أن أولاد زنكى تنافسوا على الحكم فانقسمت دولتهم؛ فى حين بقيت مصر موحدة تحت حكم صلاح الدين، ولما طالب صلاح الدين بحقه فى الولاية على السلطان القاصر؛ شن عليه الزنكيون حملة عام ١١٧٥ م انتصر فيها وقرر بعدها إعلان عدم تبعيته للإمارة الزنكية؛ وتوجه بطلب الشرعية من الخليفة العباسى فمنحها له. وهنا ظهر مرة أخرى النمط الإسلامى المعتاد من التحالف مع قوى غير إسلامية لتحقيق مصالح خاصة. ولكن الوضع هنا كان فى غاية الأسى فالطرف الإسلامى الذى طلب محالفة الصليبيين؛ كانوا أحفاد نور الدين وعماد الدين زنكى المناضلين ضد الصليبيين، أما الطرف الإسلامى المستهدَف فهو صلاح الدين الأيوبى البطل الناهض الذى كانت إجابته إزاء كيف تتوحد الأمة الإسلامية أمام الخطر الصليبى ذات دلالة سياسية بالغة الأهمية. إذ إنه دعا إلى الجهاد فى مواجهة الخطر الصليبى من جهة، ضاربًا عرض الحائط باعتبارات الدولة من جهة أخرى..(لكن ينبغى أن نلاحظ أن الهدف من

الجهاد هنا كان دفاعًا عن دار الإسلام، بالمقارنة بالجهاد فى صدر الإسلام وحتى العصر العباسى الأول الذى كان الهدف منه نشر رسالة الإسلام والدعوة إليه فى كل أرجاء العالم المعروف آنذاك إن أمكن).

ومن هذا المنطلق استقر فى نفس صلاح الدين أن يفرض سلطانه على ديار الشام والموصل قبل أن يسدد ضرباته للصليبيين. وقد كان له ما أراد، حيث نجح فى توحيد الشام وضمها إلى مصر، فأمد سلطته على جبهة واحدة ممتدة من النيل إلى الفرات؛ وبذلك بدأ مرحلة مد كبرى وجهاد أعظم ضد الصليبيين(٤٩). تخللتها فترات هدنة كان يحتاجها لتنظيم بيته من الداخل(٥٠).

ولكن أثناء فترة من فترات الهدنة تلك سولت نفس لرايجنالد أمير حصن الكرك أن يهاجم مكة والمدينة؛ فاستولى على أيلة وشحن سفنًا بالرجال وآلات الحرب. وعاثوا فى البحر الأحمر وموانيه الحجازية والمصرية، وتعقبه العادل نائب أخيه صلاح الدين فى مصر بأسطول مصرى فتك بسفنه ورجاله.

وفى نفس الوقت أعد صلاح الدين جيشًا ضخمًا لمنازلة الصليبيين الجنوبيين؛ ونفخ فى نفير الحرب؛ فأتاه المجاهدون من كل حدب، واتجه بهم نحو طبرية، والتقت إحدى سراياه فى شرقى حيفا بجماعة من الداوية والاسبتارية الطائفتين اللتين نذرتا أنفسهما لحرب المسلمين، وسحقتهما سرية صلاح الدين وقتل قائد الطائفة الثانية، وتجمع الصليبيون من كل مكان بقيادة جاى لوز يجنان صاحب بيت المقدس، ونشبت بينهم وبين صلاح الدين موقعة حطين المشهورة فى غربى طبرية، ومحق صلاح الدين جيشهم محقًا عام ٥٨٣ هـ / ١١٨٧م وعلى أثر هذه الموقعة العظيمة فتحت القلاع والمدن فى فلسطين وجنوبى لبنان أبوابها لصلاح الدين الأيوبى، فاستولى على عكا وحيفا ونابلس وبيت جبريل (بئر سبع) وغزة والرملة وبيروت وصيدا. ولم يبقَ فى الجنوب سوى الكرك والشوبك، وبقيت صور التى لجأت إليها فلول الصليبيين؛ وتوج صلاح الدين انتصاراته بدخول بيت المقدس،

بعد أن حاصرها وضايقها بالزحف والقتال، حتى سلمها من كان بها من الصليبيين راغمين خاسئين فى السابع والعشرين من رجب سنة ٥٨٣ هـ ونكس الصليب الضخم الذى كانوا قد أقاموه على قبة الصخرة. بعد تسعين عامًا من بدء أول حملة صليبية على المشرق[٥٠].

وقد أشعل سقوط القدس الحرب الصليبية من جديد، إذ أخذ البابا يصرخ فى الملوك فتكونت حملة صليبية ثالثة عام ٥٨٧هـ / ١١٨٩م وحمل الصليب لحرب المسلمين فى فلسطين؛ فردريك الأول إمبراطور ألمانيا وفيليب ملك فرنسا وريتشارد قلب الأسد ملك انجلترا، ومنيت حملة فريدريك فى أثناء اجتيازها آسيا الصغرى بخسائر لا تكاد تحصى فى الأرواح، ولم يبقَ منها إلا فلول، أما حملتا فيليب وريتشارد فقدمتا من البحر، وحاصرتا عكا وسقطت فى أيدى الصليبيين بعد دفاع مستميت من حاميتها، وعاد فيليب إلى فرنسا، وظل ريتشارد حتى سنة ٥٨٨ هـ يقود الجيوش الصليبية وينازل صلاح الدين، واستولى على بعض البلاد الساحلية، لكنه أخفق فى استرداد بيت المقدس، وانتهت هذه الحملة بعقد صلح الرملة ١١٩٢ الذى يقضى بترك المدن الساحلية للصليبيين من صور إلى يافا؛ على أن تبقى القدس مع المسلمين مع السماح للحجاج المسيحين بدخولها؛ بشرط عدم قدومهم من عكا على أن تبقى عسقلان منزوعة السلاح بين الطرفين[٥١].

وهكذا على الرغم من قوة الحملة الصليبية الثالثة فإنها فشلت فى استرداد بيت المقدس للعالم المسيحى. **ورحل الملوك عن المشرق وفى ذهنهم فكرة واحدة وهى أن الطريق إلى استرداد القدس هو بالاستيلاء على مصر، ولكن قوة صلاح الدين الأيوبى منعتهم من تنفيذ هذا المشروع** أثناء الحملة الثالثة على الشرق؛ ولكن سرعان ما مات صلاح الدين الأيوبى بعد إبحارهم فى صفر ٥٨٩هـ/ ١١٩٣م، وأدى موته إلى انبعاث هذا المشروع من جديد فحاول الصليبيون تنفيذ احتلال مصر حتى يحرموا جبهة الشام من مددها؛ وبذلك يمكّنوا لأنفسهم فى المنطقة، ولقد شجعهم تفكك دولة صلاح الدين بعد موته نتيجة وصيته بتقسيم ملكه بين أولاده وأخوته

وبنى عمومته على التقدم لتنفيذ هذا المشروع. فلقد امتلأت السنوات التى تلت وفاة صلاح الدين بالحروب الداخلية؛ ولكن الصليبيين لم يتحركوا سريعًا أثناء فترة الاضطرابات تلك. فهم على العكس لم يبدءوا فى التحرك إلا عندما نجح أخوه العادل فى توحيد الدولة مرة أخرى عام ٥٩٦هـ/ ١٢٠٠م. فكان ذلك إيذانًا ببدء فترة قوة وازدهار للدولة الأيوبية الخطيرة على الوجود الصليبى. فكان الأثر المباشر لتوحيد الدولة الأيوبية هو تجهيز حملة صليبية جديدة؛ حيث وضح لأوربا أن مصر سوف تتحول من جديد إلى مركز خطر يهدد إمارات عكا وأنطاكية وطرابلس فبات الاستيلاء عليها ضرورة حربية[٥٣].

وتكونت الحملة الصليبية الرابعة وخرجت إلى المشرق؛ ولكنها اتجهت إلى القسطنطينية ونجحت فى احتلالها؛ واستمر الصليبيون هناك خمسين عامًا ابتداء من عام ١٢٠٤. وهذا يدل دلالة قاطعة على أن الحملات الصليبية لم يكن الوازع الدينى محركها الاول، وإنما المكاسب الدنيوية هى محركها الرئيسى. فعندما نجحوا فى تحقيق مكاسب لهم فإنهم نسوا الغرض الذى خرجوا من أجله وهو القضاء على قوة الدولة الأيوبية فى مصر لحماية إنجازات الصليبيين وإماراتهم فى الشام، لكن الحملة الصليبية الخامسة التى وصلت إلى عكا ١٢١٨م توجهت إلى مصر بالفعل رغم الهدنة المنعقدة فى ذلك الوقت بين السلطان الأيوبى وأمير عكا. ولقد بُوغِت السلطان العادل بهذا الهجوم فسارت الأمور فى صف الصليبيين وحققوا انتصارات ودخلوا دمياط وحاصروها، وهنا كان تقدير العادل للموقف مرة أخرى بعقلية السياسى؛ فقد رأى أن ضياع مصر يترتب عليه ضياع فلسطين بالتأكيد؛ فعرض على الصليبيين التنازل لهم عن فلسطين بما فيها القدس ذاتها مقابل جلائهم عن مصر؛ وفى ذهنه أن الاحتفاظ بمركز القوة الإسلامية الرئيسى فى الشرق- يعنى مصر - سوف يتيح الفرصة حتمًا فى المستقبل لاستعادة فلسطين، ولكن يبدو أن الصليبيين أدركوا ما وراء هذا التنازل فرفضوه. ودار القتال مرة أخرى. إلا أنهم عندما رأوا كفة السلطان العادل تميل إلى النصر عقدوا معه هدنة ثمان سنوات فجلا الصليبيون

عن مصر عام ١٢٢١م[٥٣].

ولكن حدث بعد ذلك ما لم يكن فى الحسبان، حيث خرجت حملة صليبية سادسة ١٢٢٨م. قاصدة مصر كان على رأسها الإمبراطور فردريك الثانى إمبراطور ألمانيا- الدولة الرومانية المقدسة - ولكن قائدها فاوض السلطان العادل على نفس الشروط التى كان عرضها قبْلُ؛ فتم التوصل إلى عقد اتفاق دون وقوع قتال؛ مؤداه أن يسلم المسلمون القدس وبيت لحم للصليبيين على أن تبقى قرى بيت المقدس والمسجد الأقصى وقبة الصخرة للمسلمين؛ مقابل هدنة مدتها عشر سنوات يتم فيها التعهد بمنع أى حملة صليبية على السواحل المصرية والشامية؛ ولقد أثارت هذه المعاهدة سخط المسلمين واستثارت عليه لعنات الفقهاء[٥٥].

ولم يجن السلطان العادل شيئًا من جراء هذه الهدنة؛ إذ كان قد قصد بها أن يقوى مصر خلال فترة العشر سنوات فما أن مات عام ١٢٣٩م حتى انفرط عقد الدولة الأيوبية مرة أخرى فى فترة من أخطر الفترات؛ حيث كانت الهدنة تقارب من الانتهاء وكانت البابوية تترقب انتهاءها لإرسال حملة جديدة إلى المشرق؛ وهى الحملة السابقة التى تكونت بالفعل عام ١٢٣٩ ونزلت عكا فى وقت بلغ فيه الصراع بين سلاطين البيت الأيوبى أشده. ورغم هذا فقد فشلت الحملة فشلًا ذريعًا حيث اختلف قوادها فى كل شىء بدءًا من الوجهة التى يتجهون إليها إلى الخطوات التكتيكية فى المعارك، وفى ظل الصراع داخل البيت الأيوبى؛ بدأت تظهر الأنماط العجيبة للتحالفات التى يجريها المسلمون؛ والتى رأيناها على طول تاريخهم تهزمهم بأكثر مما يهزمهم أعداؤهم. فتكون حلف إسلامى صليبى عام ١٢٤٣م. كان على جانبه الإسلامى أصحاب دمشق والكرك وحمص ضد الصالح أيوب (نجم الدين أيوب) على الجانب الآخر؛ وفى مقابل موافقة الصليبيين على معاونة هؤلاء المسلمين ضد الصالح أيوب؛ تنازل لهم صاحب دمشق عن قبة الصخرة والمسجد الأقصى حتى تخلص لهم تمامًا. فما كان من الصالح أيوب ردًا على هذا التحالف إلا أن بعث بجيش نجح فى استرداد القدس عام ٦٤٣هـ/ ١٢٤٤م[٥٦].

وكان استرداد القدس مرة أخرى للمسلمين؛ نقطة البداية فى مرحلة مد أيوبى جديد استطاع بفضله الصالح أيوب أن يسترد العديد من الإمارات الصليبية الهامة للمسلمين ولقد كان بسبب هذه النجاحات وأهمها استرداد بيت المقدس، أن قررت أوربا إرسال حملة صليبية جديدة، ووجهتها إلى مصر فى محاولة لتنفيذ المشروع الذى آمنوا به بشدة ولم ينجحوا فى تحقيقه حتى ذلك الوقت، رغم محاولاتهم المتعددة منذ وفاة صلاح الدين، وهو الاستيلاء على مصر للتمكين للوجود الصليبى فى الشام، فخرجت هذه الحملة من أوربا ٦٤٧هـ/ ١٢٤٩ م. ووصلت مصر بالفعل وحققت بعض النجاحات بقيادة ملك فرنسا لويس التاسع الملقب بالقديس. فأحاطوا بدمياط من جميع جوانبها وسقطت فى أيديهم واتجهوا نحو المنصورة، ولما علم الصالح أيوب وهو فى دمشق بغزو الصليبيين؛ صمم على لقائهم والمرض يثقل عليه وحمل إلى مصر فى محفة، وزحف بجيشه مسرعًا إلى تلك المدينة ولم يمهله المرض بها، فمات ميتة الشهداء مجاهدًا فى سبيل الله. وأخفت زوجته شجرة الدر وفاته حتى يحضر ابنه الملك المعظم توران شاه من الجزيرة شرقى الشام، وأخذت له البيعة بالسلطنة وهو غائب، وقدم إلى المنصورة وأدار بمجرد قدومه فى أول المحرم لسنة ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م معركة حاسمة مع الصليبيين مزقهم فيها شر ممزق، وكانوا بوسط الطريق بين دمياط والمنصورة، فقتل منهم بضعة آلاف وأسر أكثر من عشرين ألفًا بينهم لويس التاسع، الذى سجن بدار ابن لقمان كاتب الإنشاء. ومن عجب أن يكافأ توران شاه على هذه الموقعة الباسلة التى قضى فيها قضاءً مبرمًا على أكبر حملة صليبية وجهت إلى مصر باغتيال مماليك أبيه له، وكان لويس لا يزال فى الاعتقال فافتدى نفسه وفلول حملته بأموال وفيرة، وعاد إلى بلاده خاسئًا ذليلًا[٥٧].

رابعًا: الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى ودلالاته السياسية

١- ظهور قوة المماليك على ساحة الوجود السياسى ودحرهم المغول

بناءً على ما سبق يمكن القول إن قوة المماليك البحرية ظهرت أثناء حملة لويس التاسع على مصر، حيث حملوا هم عبء إنقاذ المنصورة ومصر من خطر الصليبيين، وكانت هذه هى البداية العملية لدولتهم؛ التى كانت تثبت أقدامها فى مصر والعالم الإسلامى كقوة كبرى. فى الوقت الذى كانت تظهر فيه قوة أخرى عاتية فى الشرق لتهدد العالم الإسلامى كله بصورة لم تعصف به من قبل على مدار الحروب الصليبية كلها؛ وهذه هى قوة قبائل المغول(٥٨).

ولقد قدر لهذه القوة أن تهدد بلاد العراق والشام ومصر صبيحة مغادرة حملة لويس التاسع لمصر ٦٤٨هـ-١٢٥٠م حيث انقسمت مصر والشام فى ذلك الوقت بين قوتين متنازعتين هما قوة المماليك فى مصر وقوة الأيوبيين فى الشام. وفى الوقت الذى استقر فيه الأمر للمماليك كان خطر المغول يقترب من مصر بعد أن استولوا على العراق وزحفوا على بغداد وأسقطوا الخلافة العباسية بها عام ٦٥٦هـ-١٢٥٨م. وكانت الشام ومصر هى المحطة التالية فى طريقهم لاجتياح الشرق كله؛ ووقع عبء مواجهتهم على المماليك الذين كان عليهم أيضًا مواجهة خطر الصليبيين(٥٩). الذين أقنعوا المغول بإرسال الحملة التى دمرت بغداد بقيادة هولاكو وابنه من بعده، ولقد ساهمت قوات أرمينية مع قوات إمارة الكرج الصليبية فى حملة هولاكو فى بغداد والشام، وبارك البطريرك الأرمنى الحملة المغولية-الأرمينية على بلاد الشام مما أعطاها طابعًا مسيحيًّا، وبدا أن العالم المسيحى كله على استعداد لأن يغض الطرف عن جرائم المغول ضد أبناء دينهم فى إمارة موسكو؛ طالما أن التعاون معهم سيؤدى إلى تدمير ما بقى من قوة الإسلام(٦٠).

ومما هو جدير بالذكر أن الاتصالات كانت قد جرت بين المغول وبين ملك فرنسا لويس التاسع لتحقيق مصالحهم المشتركة في مواجهة المسلمين منذ عهد الأيوبيين ومنذ ما قبل سقوط بغداد بنحو عقد من الزمان تقريبًا؛ ولقد تجددت واستمرت هذه الاتصالات بعد فشل حملته على مصر، في نفس الوقت الذى ظهر خلاله اتجاه مغول القبيلة الذهبية إلى مساعدة المماليك في مصر. بعد أن دخلت الإسلام تحت تأثير حاكمهم بركة خان (٦٥٢هـ - ٦٦٥هـ/ ١٢٥٦-١٢٦٧م)[١١].

هذا وقد كان مسيحيو الغرب ينظرون إلى المغول الإيليخانيين كمادة خام يمكن تحويلها إلى الديانة المسيحية بسهولة وكسبهم إلى جانب المعسكر الصليبي لكسر شوكة الإسلام، إلا أن التعاون معهم كان سبيلًا أيضا لحماية الإماراتين الصليبيتين الباقيتين في الشام وهما: طرابلس وعكا، وذلك حتى يمكن احتواء الهلال الخصيب من الشرق للغرب. ولهذا فلقد أصبح الصليبيون في الشام ومن ورائهم حماتهم الفرنسيون الأصدقاء الطبيعيون للإيلخانيين الذين أدركوا أن أمنهم يتحقق مع المسيحيين ضد المماليك. أما مغول القبيلة الذهبية فقد رأوا أن أمنهم يكمن في التحالف مع مصر. ولقد كان ركن أساسي من أركان السياسة المملوكية هو التحالف مع هذه القبيلة لموازنة تحالف الصليبيين مع مغول إيران (الإيلخانيين). وتبلور ذلك بوضوح في التحالف بين بركة خان وحلفائه وبين سلاطين المماليك(المظفر قطز، والظاهر بيبرس، والناصر قلاوون)[١٢].

ولقد كان لكل من الطرفين دوافعهما ومصالحهما المشتركة، فلقد كانت العلاقات السياسية مع مصر نتيجة طبيعية للنزاع بين بركة خان وهولاكو، كما كانت تحقق مصالح اقتصادية وروابط ثقافية ودينية هامة للقبيلة الذهبية؛ حيث لم تقف العلاقات بين الطرفين عند حد التنسيق والتعاون العسكري في مواجهة مغول إيران والصليبيين بل شملت جوانب أخرى علمية وثقافية كان من شأنها دعم وتعميق تحول المغول إلى الإسلام، وهو الأمر الذى كان يهتم به بركة خان[١٣].

و لقد ساند هذا التحالف المماليك فى التصدى لمغول إيران بأكثر من طريقة قبل وبعد عين جالوت؛ كان من أهمها شن بركة خان هجمات فى أوربا الشرقية حتى ينشغل أهلها عن تدعيم إخوانهم من الصليبيين فى بلاد الشام؛ والذين كانوا يحالفون المغول فى إيران، وكذلك شن بركة خان هجمات على مغول إيران حتى يشغلهم عن بلاد الشام. ولقد كانت هذه الهجمات من أهم العوامل التى ساعدت المماليك فى معركتهم الحاسمة فى عين جالوت ٦٥٨هـ-١٢٦٠م. كما أدى اهتمام بركة خان ببث الفرقة فى دولة المغول الوثنية الثانية (فى آسيا الوسطى إلى شد انتباه هولاكو إلى الشرق واستنفاذ طاقة كبيرة منه فى وقت حاسم من المواجهة مع المماليك. ولقد ظل قائمًا هذا التنسيق والتعاون بين القوتين الإسلاميتين فى جهاد أعداء الإسلام وهو الجهاد الذى اعترف به قادتهم كدافع للتنسيق بينهم(١٤).

٢- تكامل الوحدة السياسية لقلب الأمة الإسلامية فى عهد المماليك وطردهم للصليبيين

لقد كان من نتائج التنسيق بين المماليك ومغول القبيلة الذهبية خلافًا لتوزان القوى الإسلامية؛ أن استقرت الحدود الفاصلة بين مغول إيران وبين المماليك؛ وأضحت منطقة العراق منطقة عازلة بعد أن أصابها الدمار، وظلت أسيا الصغرى منطقة نفوذ مغولى وأضحت إيران وما يتبعها تؤلف نطاقًا متميزًا عن الدولة المملوكية فى مصر والشام. وبذا تم استقطاب العالم الإسلامى فى المشرق حول مصر والشام فى ظل المماليك الذين هيمنوا أيضًا على الحجاز، ودخول المغول فى إيران وغرب الأناضول وشرق أوربا ووسط أسيا. كما أضحى المماليك يمثلون القوة العسكرية الإسلامية الأساسية فى العالم العربى، كما لم تعد أراضى الفرات تمثل ممرًّا للتجارة بين الشرق والغرب، حيث تحولت هذه التجارة إلى طريقين آخرين: الطريق الشمالى عبر الأناضول وفارس، والجنوبى عبر مصر والبحر الأحمر، الأول سيطر عليه المغول؛ والثانى سيطر عليه المماليك، وبذا وقع العراق ولمدة قرون فريسة الإهمال والجمود بعد أن كان مركز وحاضرة الخلافة العباسية، فهو لم يعد إلا مجرد تابع فى فارس الجديدة تحت نفوذ المغول، فى نفس الوقت الذى أخذت

تتبع دويلات تركمانية فى الأناضول كانت تحت الهيمنة المغولية حتى بداية ظهور العثمانيين(١٥).

ولقد استمرت هذه الأوضاع حتى نهاية القرن السابع الهجرى الثالث عشر الميلادى. ولكن مع حدوث تغيرات هامة يمكن إجمالها فيما يلى:

(أ) نقل مركز الخلافة العباسية من بغداد إلى مصر، وتصفية الإمارات الصليبية فى الشام بقيادة سلاطين المماليك (الظاهر بيبرس، ثم الناصر قلاوون من بعده) والتى كان آخرها إمارة عكا التى سقطت سنة ٦٨٨هـ/ ١٢٩١م.

(ب) بدأ دخول دولة المغول فى فارس (الإيلخانية) إلى الإسلام مع سلطانهم غازان، وهو الأمر الذى كان نقطة تحول فى علاقاتهم مع المماليك، حيث تعددت الاتصالات الإيجابية بين المماليك والدولة الإيلخانية وتزايدت هذه الاتصالات وضعف الخلاف كلما تزايد اقتراب مغول إيران من الإسلام، وكان من نتيجة ذلك أن تم التصالح بينهم وبين المماليك فى مصر والشام والحجاز (السلطان الناصر قلاوون) أوائل القرن الثامن الهجرى.

(ج) ظهور العثمانيين مع تحرك أبو عثمان نحو الأناضول وتهديده للقبيلة الذهبية ومغول إيران على حد سواء، أما عن المتغير الأخير فقد تمثل فى سقوط دولة الموحدين فى الأندلس ٦٦٨هـ، عدا إمارة غرناطة التى سوف يقدَّر لها أن تتحمل عبء مقاومة الصليبيين فى غرب أوربا لأكثر من قرن من الزمان.

خامسًا: الواقع السياسى الإسلامى العام من بداية القرن الثامن وحتى نهاية القرن التاسع الهجرى و دلالاته السياسية

١- قيام دولة سلاطين المماليك فى القرن الثامن الهجرى على مجد الانتصارات على المغول والصليبيين

أضحت الدولة المملوكية ومنذ بداية القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى، ولأواخر القرن التاسع الهجرى الخامس عشر الميلادى، القوة العسكرية الأولى فى العالم الإسلامى، وأكثر النظم السياسية التى عرفتها مصر منذ الفتح العربى الإسلامى قوةً و نفوذًا، إذ قادت الدولة المملوكية علاقات سياسية ذات طابع خاص ومتجدد بعد طرد الصليبيين نهائيًا عن الشام مع الممالك المسيحية حول حوض البحر المتوسط خلال هذين القرنين، يتضح لنا ذلك من خلال تحليل المصادر التاريخية التى تؤكد على أنه مع انتهاء الصورة التقليدية للحروب الصليبية شهدت الأوضاع العالمية أوضاع كل من الطرفين المملوكى والإفرنجى تغيرات هامة، ولدت أفكارًا ومعطيات جديدة أدت إلى ظهور نمط جديد من العلاقات بينهما، لم يُنْهِ الصراع السياسى والعقيدى القائم بين العالمين الإسلامى والمسيحى. ولكنه أفرز أدوات جديدة لإدارته وهذا ما نراه واضحًا فيما يلى:

(أ) لقد شهد القرن الثامن الهجرى فكرًا وأدوات جديدة أوربية لتوجيه ضربات هامة للمسلمين فى حوض البحر المتوسط، وكانت دولة المماليك هى الهدف الأول، فلقد تلخص الإدراك الأوربى الغربى فى هذه المرحلة حول ضرورة ضرب مصالح النشاط التجارى المصرى؛ الذى يمثل المصدر الأول لغنى دولة سلاطين المماليك وقوتها بعد احتكار مصر لطريق التجارة الوحيد والآمن والمستقر والبعيد عن سيطرة وتهديد المغول بين الشرق والغرب، ولقد خطط لتنفيذ هذه الضربة أسلوبان:

الأسلوب الأول

هو فرض حصار اقتصادى على مصر يحاربها فى أعظم موارد ثروتها وقوتها فى هذه المرحلة وهى التجارة. ولهذا صدرت المراسيم البابوية لتحريم التجارة مع المماليك، وهددت البابوية بتوقيع قرار الحرمان من الكنيسة على كل من يخالف أوامرها من تجار الإفرنج(١٦).

وكان اعتقاد البابا قويًّا بأن حرمان مصر المملوكية من أهم مصادر ثرائها سيسهل القضاء عليها عسكريًّا، ولكن لم يُقَّدر لهذه الخطة البابوية النجاح بسبب تعارض مصالح المدن الإيطالية مع هذه الخطة. فلقد ظلت جنوة على سبيل المثال والتى وطدت علاقاتها بالدولة البيزنطية بعد إنهاء النفوذ اللاتينى والبندقى فيها، هى المحرك الأساسى لتجارة العبيد التى تدعم الجيش المملوكى بعناصره البشرية الأساسية، ومن ثم استمرت العلاقة التجارية بين مصر المملوكية وبين ممالك أوربية عدة. ولقد اتسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٧٠٩هـ-٧٤١هـ/ ١٣٠٩-١٣٤١م) بقدر من الوعى بضرورة وأهمية هذه العلاقات. فلقد استمر على توطيد علاقاته بالدولة البيزنطية وكان محور العلاقات الهامة بين الطرفين؛ هو سؤال الإمبراطور البيزنطى للناصر بإعادة كنيسة فى بيت المقدس إلى أصحابها بعد تحويلها إلى مسجد فى عهد السلطان بيبرس. والتسامح مع أهل الكتاب والسماح لهم بإنشاء عدة كنائس؛ ولقد كانت استجابة الناصر محمد لطلبات الإمبراطور البيزنطى تقترن برفض الإمبراطور المشاركة فى المشروعات الصليبية الجديدة من أجل خنق دولة المماليك اقتصاديًّا تمهيدًا لاحتلالها حربيًّا ثم الاستيلاء على الأراضى المقدسة(١٧).

وإذا كان السلطان الناصر محمد بن قلاوون قد استجاب لمطالب إمبراطور بيزنطة، فهو على العكس رفض مطالب مناظرة من جانب القوى الغربية التى تناصب دولة المماليك العداء، فلقد سعت هذه القوى أحيانًا إلى مسالمة المماليك إما رغبة فى التخفيف عن أهل الذمة فى مصر أو طمعًا فى تحقيق سياسة الصليبيين فى السيطرة على الأراضى المقدسة عن طريق مسالمة المماليك وكسب ودهم. ومن أهم

هذه المساعى لدى السلطان الناصر مراسلات البابا وملك فرنسا شارل الرابع ١٣٢٧م. ومن قبله فيليب السادس ملك فرنسا أيضًا ١٣٢٠م(٦٨).

وعلى جانب آخر واصل السلطان الناصر محمد بن قلاوون مشروع أبيه، وهو إرسال حملات متتالية على مملكة النوبة جنوب مصر إيمانًا منه بأنها الامتداد الطبيعى لمصر، وكان من نتائج تلك الحملات أن أقام أول ملك مسلم على تلك البلاد. وقد أدى هذا التلاحم المباشر بين حدود دولة المماليك ومملكة الحبشة المسيحية، كما أدى إلى تبعية الكنيسة الحبشية للكنيسة المصرية وإلى وجود قدر كبير من الاتصالات بين الدولتين. إلا أن هذه الاتصالات لم تخلُ من بعض التوترات؛ حيث كان الملك الحبشى عمدا صهيون الأول ١٣١٣-١٣٤٤م كثيرًا ما يتوجه باحتجاج شديد اللهجة إلى السلطان الناصر محمد ١٣٢٥م ينعى إليه اضطهاده للأقباط فى مصر ويهدد باتخاذ إجراءات مماثلة ضد العرب المسلمين فى الحبشة وتحويل مجرى النيل إلى الصحراء ليجيع مصر. غير أن الناصر لم يكن يعبأ بمثل هذه الاحتجاجات وكان رده عليها طرد السفارة الحبشية (٦٩).

ولِمَ لا وعهد الناصر محمد بن قلاوون يعد من أعظم عصور التاريخ المصرى المملوكى وأكثرها ازدهارًا ورقيًّا واستقرارًا حيث تنوعت سياسته ما بين الفتح والتحالف والدفاع.

(ب) هذا عن الأسلوب الأول الذى ترآى لقوى أوربا المسيحية لضرب قوى المماليك التجارية. ولكن قوة سلاطين المماليك وعلى رأسهم السلطان الناصر محمد بن قلاوون حالت دون ذلك. فما كان من القوى الأوربية الغربية إلا اتباع الأسلوب الثانى: وهو أسلوب تقليدى تمثل فى شن حرب سافرة على الموانئ والسفن المصرية والشامية؛ وانطلق هذا الأسلوب من إحياء فكرة مهاجمة مصر عسكريًّا لإصابة التجارة المصرية بالاضطراب بعد أن فشل الأسلوب الأول أى الحصار. وقد شجعهم على ذلك تدهور أحوال البلاد بعد

موت الناصر محمد بن قلاوون؛ إذ إنه خلال عصر أولاده وأحفاده عانت البلاد بدرجة كبيرة من الاضطراب والفوضى وعدم الاستقرار؛ التى تركت آثارها الواضحة على الحياة السياسية والاقتصادية الداخلية والخارجية. ففى ظل هذه الأحوال الداخلية فقدت مصر هيمنتها. فكان طبيعيًّا أن يستغل ملك قبرص بطرس الأكبر هذه الفرصة؛ فشن حملة على الإسكندرية ٧٦٨هـ/ ١٣٦٥م وبالرغم من الدمار والخراب الكبير الذى وقع فى المدينة؛ إلا أنه انسحب بمجرد قدوم الجيش المملوكى منها، بعد أن خالفه شركاؤه فى الحملة فى الرأى؛ حيث قرروا ضرورة الانسحاب حفاظًا على المغانم وخوفًا من وصول جيش النجدة المصرى(٧٠).

وقد ترتب على هذه الحملة توتر شديد فى العلاقات بين المماليك والفرنج انعكس على وضع المسيحيين من أهل الذمة والتجار الإفرنج فى البلاد الخاضعة للمماليك، مما أثار حفيظة الفقهاء واستنكارهم لتحصيل ربع أموال النصارى فى مصر لإزالة آثار الحرب التى شنها الفرنج ضد الإسكندرية، وقد لخص أحد المؤرخين ذلك فى قوله: ولم تكن هذه الحركة شرعية ولا يجوز اعتمادها شرعًا وهذا لا يجوز اعتماده فى النصارى ما داموا باقين على الذمة يؤدون إلينا الجزية ملتزمين بالصغار والذلة وأحكام الملة قائمة لا يجوز أن يؤخذ منهم درهم واحد فوق ما يبذلونه من الجزية(٧١).

كذلك أدت الحملة إلى الإضرار بحركة التجارة الدولية حيث فرضت أقطار إسلامية حظر الاتجار مع البنادقة والجونيين، فلقد رفض سلطان الدولة المغولية فى فارس والعراق التجارة معهم طالبًا منهم أن يثبتوا دخولهم تحت طاعة سلطان مصر أولًا!!

كذلك أصيبت المصالح التجارية للبنادقة الذين اشتركوا فى الحملة بأضرار بالغة بعد ذلك، على عكس الجونيين الذين لم يشتركوا فيها. ولم تتوقف الأعمال

العدوانية لملك قبرص على موانئ الشام التى فشلت فى إجبار سلطان المماليك على الصلح. ولقد ظل المماليك يرفضون إبرام هذا الصلح حتى بعد موت بطرس الأكبر. فأمام استمرار سياسة بطرس العدوانية على الموانئ والسفن المصرية والسورية استمر إصرار المسلمين على الانتقام، وهذا ما تم فى عهد السلطان الأشرف برسباى، الذى أرسل ثلاث حملات إلى قبرص انتهت بالاستيلاء عليها سنة ٨٢٩هـ/ ١٤٢٦م. وأسر ملكها، وبذا أصبحت قبرص من جملة بلاد المماليك بالإضافة لبلاد النوبة والشام والحجاز واليمن[٧٢].

ولكن سبق ذلك استيلاء المماليك البرجية على مقاليد السلطة فى مصر بعد فساد آل قلاوون فسادًا لا صلاح بعده. وقد كان ذلك سنة ٧٨٤هـ تحت زعامة نجم برقوق الذى أصبح سلطانًا للبلاد منذ ذلك التاريخ وحتى وفاته سنة ٨٠١هـ. وقد كان أديبًا يهتم بمجالس الأدب والعلم، وخلفته طائفة من المماليك البرجية مثل شيخ، وبرسباى، وجقمق، وقايتباى[٧٣].

٢- مواصلة سلاطين المماليك لسياسة القوة وسيادة دولتهم فى القرن التاسع الهجرى

لقد استطاع السلطان برقوق أن يحقق استقرار الدولة المملوكية الحديثة فى عصرها الثانى وفى مدة وجيزة والذى ابتدأ وتأكد سنة ٧٩٠هـ، فى وقت اقترب فيه الخطر الحقيقى لتيمورلنك، وذلك من خلال فترة اجتياحه وتوسعه فى بلاد ما وراء النهر (٧٨٢-٧٨٨هـ). إلا أن الخطر أضحى مباشرًا مع سقوط بغداد ٧٩٥هـ الأمر الذى أدى لرفض السلطان برقوق عرضًا للتحالف والصداقة قدمه تيمورلنك، ولكن فى إطار مغلف من التهديد والوعيد. وقد كان رفض برقوق مقترنًا بإعداده جيشًا قويًا لاستعادة بغداد (الذى أعلن أحمد بن أويس حاكمها تبعيته لبرقوق) ومحاربة تيمورلنك، الذى بدأ مهاجمة المماليك والعثمانيين كل على حدة قبل توحد جهودهم.

ولا شك أن السلطان برقوق كان بإمكانه الاستجابة لاستعداد خان القبيلة

الذهبية والسلطان العثماني. ولكنه أبى ذلك التوحد لكي يثبت تفوق الدولة المملوكية في مصر والشام، ويبرهن على قوتها بين دول الشرق كله. كما أنه كان يخشى من تزايد القوة العثمانية التي كانت تمد جسور التواصل بينها وبين الشرق؛ بعد أن اجتاحت شرق أوربا بعد معركة نيكوبوليس ٧٩٥هـ.(إذ كان السلطان بايزيد الأول العثماني حريصًا بعد هذه المعركة على إرسال الفرسان الأسرى إلى القاهرة وبغداد وتبريز ليطاف بهم في الشوارع على نحو أثار مظاهر تأييد للعثمانيين مما حقق لهم مكاسب سياسية كبرى، وخاصةً أن الخليفة العباسي في مصر لقب السلطان بايزيد الأول بلقب سلطان إقليم الروم).

لكن القدر لم يمهل السلطان برقوق مواجهة تيمورلنك، فتولى ابنه فرج السلطة بعده، وقد أدى سوء سياسات السلطان المملوكي فرج بن برقوق إلى عجزه عن إدارة الحرب بفاعلية ضد تيمورلنك في الشام، وإلى ضعف مواقفه كذلك في إدارة التفاوض من أجل الصلح بينه وبين لنك، وأيضًا إلى رفضه التحالف مع العثمانيين وتصعيد سياسات العداء معهم مما أدى إلى هزيمتهم أمام تيمورلنك ٨٠٢هـ الذي دخل دمشق، فاضطر فرج لقبول الصلح معه بعد ذلك[٧٤].

وكان تغلب تيمورلنك على مماليك السلطان فرج مقدمة وخطوة نحو العثمانيين الذين وجه إليهم ضربة في وقت حاسم من إتمام سيطرتهم على أسيا الصغرى ومن فتوحهم في أوربا.

ومرة أخرى نجد نمط التفاعل بين القوى الإسلامية يتخذ صيغة العداء بدلًا من الوحدة. وهذا النمط كما رأينا من قبل يهزمهم قبل أن يهزمهم أعداؤهم. فقد كان من الممكن إيجاد صيغة للوحدة بين القوى الإسلامية الثلاث (المماليك - العثمانيين - التيموريين) وتوجيهها الوجهة الصحيحة لإنقاذ إمارة غرناطة الوحيدة الباقية في الأندلس من قوى الغرب المسيحي. ولكن لاعتبارات الدولة والزعامة والسلطة تُضرب وحدة أمة الإسلام ومصالحها عرض الحائط. وليس ذلك فحسب

بل نجد الاتهامات المتبادلة بين أطراف القوى الإسلامية تتخذ شكلًا مؤسفًا، إذ نجد كل سلطان من سلاطين القوى الفاعلة الثلاث فى العالم الإسلامى (المماليك – العثمانيين – التيموريين) يتهم الآخر بالكفر والمروق عن الإسلام. فتيمورلنك السلطان المسلم الذى عمل على نشر الإسلام بين البدو والمغول والأتراك وفى الهند وكشمير والتبت داخل إمبراطوريته الواسعة. نجده يرسل إلى سلاطين مصر يقول لهم "أكلتم الحرام وظلمتم جميع الأنام وأخذتم أموال الأيتام وقبلتم الرشوة من الحكام وقتلتم العلماء"..ثم رماهم بالكفر. ولقد رد عليه سلطان مصر بقوله "وعندنا خبركم من حين خرجتم أنكم كفرة"[٧٥].

لكن على الرغم من ذلك لا بد أن نشير إلى أن تيمورلنك لم يكن فى كل غزواته هو البادئ بالقتال لدوافع توسعية، بل إن بعض الأقاليم الإسلامية استنجدت به ضيقًا من ظلم حكامها وفساد أحوالهم...مثلما حدث مع أهل بغداد الذين كاتبوا تيمورلنك.٨٧٩هـ يحثونه على المجيء إليهم ليخلصهم من ظلم حاكمهم أحمد بن أويس.

هذا وقد كان من آثار رد فعل القوى المسيحية إزاء تلك السياسات بين القوى الإسلامية، كما هى العادة طوال تاريخ الصراع بين المسلمين والصليبيين. إذ بعث إمبراطور القسطنطينية؛ ومملكة جنوة إلى تيمورلنك عند وصوله إلى حدود الدولة العثمانية يعرضون عليه مساعدته بإرسال قوات من المشاة والفرسان والأموال اللازمة للحرب. كذلك أرسل ملك أسبانيا ١٤٠٢م بعثة سياسية لتهنئة تيمورلنك بعد معركة أنقرة ولبحث سبل الارتباط معه بأى نوع من أنواع التحالف. كما هنأ هنرى الرابع ملك انجلترا تيمورلنك بانتصاره على العثمانيين. وبالرغم من أنه يمكن فهم دوافع هذه الأطراف المسيحية حيث إن الخطر العثمانى كان يطوق القسطنطينية؛ ومن ثم كان إيفاد الرسل إلى سلطان المغول المسلمين وتحريضه على قتال العثمانيين؛ إنما كان يهدف لتخفيف حدة هذا الخطر فى حالة وقوع هذا القتال. وبالرغم من وقوع هذا القتال فى وقت حاسم من تاريخ الفتوح العثمانية فى أوربا،

إلا أن تيمورلنك لم يُقِم أى نوع من التحالف مع قوى الغرب هذه لكن من جانب آخر أبرزت تلك الحملة الأثر السلبى لانقسام المماليك بسبب العصبيات، إذ ظل هذا الانقسام مظهرًا من مظاهر دولة المماليك البرجية (الشراكسة). فيحتدم التنافس بين أمراء المماليك ويستخلص الحكم لنفسه المؤيد شيخ سنة ٨١٥هـ، وله عمائر كثيرة أشهرها جامعة المؤيدى، ويقال أنه لم يبنَ فى الإسلام أكثر زخرفة منه بعد الجامع الأموى فى دمشق، وتوفى سنة ٨٢٤. وبويع ابنه المظفر أحمد وله سنة واحدة وثمانية أشهر فكان طبيعيًّا أن يستولى على الحكم بعض الأمراء، ويتولى سلطانان(٧٦).

ويستخلص برسباى الحكم لنفسه سنة ٨٢٥هـ. وفى عهده تمكن من توحيد الصفوف ومن ثم تمكن من تحقيق انتصارات هامة فى مواجهة الغرب المسيحى، تمثلت فى إرساله حملات ثلاث (٨٢٧-٨٢٨-٨٢٩هـ/ ١٤٢٦) إلى قبرص، انتهت بالاستيلاء عليها كما ذكرنا من قبل. كما تمثل الحملات المصرية عليها وعلى رودس المرحلة الثالثة من الهجوم المملوكى على الصليبيين بعد تصفية الإمارات الصليبية فى الشام، وبعد إتمام ضم أرمينيا الصغرى. ويندرج فهم هذه العملية فى سياق أهداف السياسة العامة للسلطان الأشرف برسباى، الذى أدرك قيمة وأهمية التجارة لثراء مصر وقوتها. ولذا حرص على خدمتها بكل السبل السياسية والعسكرية ابتداء من دعم النفوذ فى اليمن والحجاز والنوبة وحتى مواجهة الصليبيين فى الشمال. ومن ثم كان هدف الأعمال الحربية ضد قبرص ورودس هو تأمين التجارة المصرية فى المتوسط ضد أعمال القرصنة، والذى يتطلب القضاء على ما تبقى من أوكار الصليبيين فى المنطقة؛ وخاصة فى قبرص ورودس، حيث كان يحكم قادتها فكرة قتال المسلمين والدفاع عن جميع القوى المسيحية ضد خطرهم. هذا ولقد ساعد على نجاح هذه العمليات فى هذه المرحلة تدهور الأوضاع الداخلية فى قبرص بسبب الصراعات الداخلية على السلطة(٧٧).

هذا ونتيجةً لهذه السياسة العامة التى اتبعها السلطان الأشرف برسباى، أن

احتكر قلب العالم الإسلامى تجارة الشرق؛ وزادت أهمية مصر ودورها فى انتظام تلك التجارة عن طريقها. واستمر ذلك حتى وفاة السلطان برسباى ٨٤١هـ، وخلفه ابنه العزيز سنة ٨٤١هـ لمدة عام، ولم يلبث الأمير جقمق أن عزله وتولى الحكم سنة ٨٤١هـ، وحاول أن يكتسب مجدًا حربيًّا كمجد برسباى، فوجه ثلاث حملات إلى جزيرة رودس. ولكنها لم توفق جميعًا إلى الاستيلاء عليها. نظرًا لقوة تحصيناتها واستعانة ملكها بالمساعدات الأوربية[٧٨].

ولم تؤثر الحملات المصرية على قوة نظام رودس ولكنها أثارت حدة القرصنة ضد السفن المصرية. الأمر الذى أدى إلى تردى الأوضاع السياسية بعد وفاة جقمق ٨٥٧ هـ وانخفاض إيراد المماليك من رسوم تجارة العبور مع أوربا. مما أدى إلى ضعف سلطانهم وزيادة تعسفهم بالرعية. كما أدت سياستهم الاحتكارية إلى بحث أوربا عن طريق آخر للتجارة لا يقع تحت سيطرة المماليك.

وقام الأوربيون بتطوير مشروعات صليبية جديدة ضد المماليك، كان محورها هذه المرة هو الاتجاه إلى التحالف مع مملكة الحبشة المسيحية فى محاولة جديدة لضم كنيستها إلى الكنيسة الكاثوليكية. ولقد ارتبط هذا التوجه ببواكير محاولة الأسبان والبرتغاليين للالتفاف من ناحية الغرب ثم الجنوب والتى توجها اكتشاف رأس الرجاء الصالح ٨٩١هـ - ١٤٧٨م- كما تداخل أيضًا هذا التوجه مع عمليات تصفية الإمارات الإسلامية فى الأندلس حتى سقوط غرناطة. قرب نهاية هذا القرن ثم عمليات الهجوم المضاد بعد ذلك على شمال إفريقيا وغربها والتى قادتها أراجون وقشتالة (إسبانيا والبرتغال)[٧٩].

ولكن القرن التاسع الهجرى يأبى أن ينصرم دون أن يعود لدولة المماليك بعضٌ من أمجادها. وقد حدث ذلك مع قايتباى الذى استخلص الحكم لنفسه سنة ٨٧٢هـ وحتى وفاته سنة ٩٠١هـ. وكان سديد الرأى شجاعًا ساهرًا على دولته المترامية الأطراف، فكان اهتمامه منصبًّا بالدرجة الأولى على تصحيح أوضاع السياسة

الداخلية لدولته أولًا، حيث كان متنقلا فيها من القاهرة إلى مدن الفرات إلى مكة والمدينة. ويبدو أنه كان يعنف في جمع الأموال والضرائب، وكان يهتم ببناء المدارس والمساجد وترميم المنشآت. كما كانت سياسته الخارجية تمتاز بالحزم كذلك. وآية ذلك الصدام الذى حدث بينه وبين العثمانيين على حدود الشام، منذ ٨٩٦هـ/ ١٤٨٣م والذى انتهى بعقد الصلح بين الدولتين. وقد كانت أحد أسباب هذا الصدام التنازع على النفوذ فى الإمارات التركمانية. فإذا كان من المفترض أن هذه المنطقة تابعة للمماليك، إلا أنها دخلت فى مخطط التوسع العثمانى منذ توجه محمد الفاتح شرقًا بعد إتمام فتح القسطنطينية سنة ٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م[٨٠].

وكان هذا الصدام هو بداية النهاية للدولة المملوكية فى مصر والشام، إذ إن صراعًا سياسيًا ستبدأ رحاه بعد وفاة قيتباى، بين سلاطين المماليك (قنصوة الغوري- طومان باى) وبين العثمانيين- يعقبه صراعٌ حربى (موقعة مرج دابق ٩٢٢هـ) ينتهى بدخول سليم الأول مصر والاستيلاء عليها (٩٢٣هـ/ ١٥١٧م) ثم تبدأ بعده مباشرة الخلافة العثمانية للعالم الإسلامى[٨١].

كان هذا هو الواقع السياسى لعصر دولة سلاطين المماليك التى سادت جزءًا كبيرًا من العالم الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين. والذى يمكن وصفه بأنه عصر ازدهار سياسى وقوة عسكرية واقتصادية من ناحية؛ يقابله فى فترات متقطعة تردى سياسى واقتصادى من ناحية أخرى. كما يمكن وصفه أيضًا بأنه عصر إقامة العلاقات الاقتصادية والتجارية (من خلال إبرام المعاهدات) بين سلاطين المماليك وبين قوى الغرب المسيحى الكاثوليكى (بعد القضاء على إماراتهم الصليبية نهائيًا من قلب العالم الإسلامى) وبين خانات المغول بعد إسلامهم فى شرق العالم الإسلامى من ناحية أخرى.

لكن فى الوقت الذى كانت تقوم فيه سياسة سلاطين المماليك على سياسة الدولة التى تقوم على ضبط حدودها والدفاع عنها من جهة، وعلى رعاية مصالحها

وفق ما تقتضيه ضرورة تلك المصلحة، دون اعتماد سياسة الفتح، إلا وفق هذه المصلحة (بلاد النوبة وجزيرة قبرص دليل على ذلك). أقول فى نفس هذا الوقت نجد الدولة العثمانية الفتية تعتمد سياسية الأمة منهاجًا لها. وهى كما نعلم سياسة تعتمد على الجهاد كقاعدة لنشر الإسلام فى كل مكان من العالم تستطيع الوثوب إليه. هذا وفى الوقت الذى لم تستطع فيه دولة المماليك حتى على المحافظة على ثوابت الدولة. استطاعت الدولة العثمانية من خلال المحافظة على ثوابت الأمة أن تكتسح شرق العالم الإسلامى وغربه تحت لواء أمة الإسلام فتعيد لأمة الإسلام هيبتها الأولى، ومكانتها كقوة فاعلة فى هذا العالم.

لكن من جهة أخرى ينبغى أن نضع فى الاعتبار نقطة هامة؛ ألا وهى أن الذى أدى بسلاطين المماليك لاتباع سياسة الدولة، هو ما كانت تعج به الساحة العالمية آنذاك من متغيرات أدت بهم لاتباع تلك السياسة. فبالرغم من متاخمة حدود العالمين الإسلامى والمسيحى لمدة أربعة قرون أو يزيد، فإن معرفة كل فريق بالآخر لم تكن على المستوى المطلوب وخاصة فيما يتصل بتاريخ الشعوب وطبيعة حكومات ونظم كلٍّ من الفريقين . . . ولكن الالتحام الجديد بين شعوب أوربا والشعب العربى الإسلامى سواء فى (حركة الاسترداد الإسبانية) أو فى ميادين القتال الصليبية؛ دفع الطرفين إلى محاولة جديدة للتعرف على أحوال خصمه وعقائده ونظمه وتاريخه [٨٢]. ومن ثم بدأت حركة الاهتمام الأوربى بالتاريخ الإسلامى ليس بدافع البحث العلمى فقط؛ ولكن بدوافع دينية ثم بدوافع سياسية مختلفة. ولقد مهد لهذا الاهتمام وسايره بعد ذلك خطوات متعددة مترابطة تمثل ركنا ركينا من حركة التبشير أولًا؛ ثم حركة الاستشراق بعد ذلك والتى كان يحركها دوافع سياسية أيضا [٨٣]. واقترن بهذا التزايد فى المعرفة المتبادلة عبر هذه القنوات سمة جديدة فى حالة الطرف الأوربى هى خبوّ الحماسة الدينية (والتى سبق ودفعت الصليبية الكاثوليكية الأولى) نظرًا لضعف شأن البابوية بعد صراعها الطويل مع الإمبراطورية. ونظرًا لانفصام عرى الوحدة الدينية والسياسية، على نحو أثر على

أساليب المواجهة مع العالم الإسلامى بعد انتهاء مرحلة النضال الصليبى العسكرى[٨٤]. هذا وتفيض كثير من الأدبيات الغربية فى شرح هذه النقطة بالذات، وحسبنا أن نذكر من بينها ما أوضحه "برنارد لويس" الذى بين كيف أن أحد أهم آثار الحروب الصليبية، هو التزايد فى أهمية العلاقات الدبلوماسية والتجارية مع أوربا. والاتصالات التجارية والشخصية بين المسلمين والمسيحيين الأوربيين والتى كانت من قبل ضيقة النطاق وقليلة الأهمية لدرجة لم تجذب اهتمام المؤرخين المسلمين الأوائل، إلا أنه أثبت هذا بعد أن أشار إلى أمرين وهما: من ناحية أن أوربا قد فقدت اهتمامها بالصليبيات وكانت مشغولة بأمور أخرى، بالرغم من أن دافع بعض الحملات الفاشلة ضد سلطنة المماليك، وضد القوة الجديدة التركية العثمانية كان بقاء شيء من الروح الصليبية فى أوربا. ومن ناحية أخرى أشار إلى أنه بينما نسى المسيحيون الحروب الصليبية تذكر المسلمون الجهاد؛ ومرة أخرى شنوا حربًا مقدسة ومن أجل الدين أولًا ومن أجل استعادة ما استولى عليه الغزاة الكفار والدفاع عنه، ثم فى حالة النصر إدخال رسالة الإسلام وسلطته إلى أراضٍ جديدة وشعوب جديدة لم يسبق لها أن عرفتها من قبل[٨٥].

كانت هذه هى إحدى الإشارات التوضيحية التى تفسر الدافع الذى من أجله اندفع سلاطين المماليك فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين نحو تبنى سياستهم السالفة الذكر. والسؤال الآن بعد هذا العرض: **هل كان لذلك الواقع السياسى أثره على الفكر السياسى الإسلامى برمته بما فيه القرنين الثامن والتاسع الهجريين؟**

تعقيب

يمكن إيجاز أهم النتائج التى انتهينا إليها من هذا الفصل فى النقاط التالية:

١ - أن الواقع السياسى للأمة الإسلامية فى العصر العباسى الأول دل دلالة قاطعة على أن الأمة ملكت قوتها وضعفها فى آنٍ واحد : مبدأ التسامح هو انعكاس لذلك الواقع، حيث إنه مكَّن جميع الشعوب التى دخل أهلها فى الإسلام من التكاتف والتعاون فى بناء الأمة. كما أنه مكنها أيضًا من أن تقف كل منها موقف المساواة مع بعضها البعض، ولكن من حيث إن حقيقة الوجود السياسى هو تطويع للإرادات، بحيث إنه فى الأمد البعيد لا بد وأن إرادة سياسية تتحكم فى الإرادات الأخرى، فإن مبدأ التسامح كان لا بد وأن ينتهى بالأمة الإسلامية إلى الانهيار. لا يمنع من وقوع ذلك الانهيار إلا توفر عنصرين:

العنصر الأول: وجود شخصيات قيادية قادرة على خلق التوازن بين شعوب الأمة وعصبيتها.

العنصر الثانى: وجود مؤسسات ثابتة تسمح باستمرارية العلاقات المتوازنة رغم تغير الأحداث والوقائع.

خلفاء بنى العباس الأُوَل حتى عصر المعتصم قدموا لنا العنصر الأول. ولكن شعوب الأمة الإسلامية نتيجة غياب العنصر الأول لم تستطع أن تقدم العنصر الثانى فكان لا بد من الانهيار، ساعد على تسارع هذا الانهيار عدة عوامل أهمها ما يلى:

أ- إن الرفاهية الاقتصادية التى أصابت المجتمع الإسلامى فى العصر العباسى الأول، حيث سعة الرزق والطمأنينة والاستقرار الذى هو خير تعبير عن

مفهوم التسامح فى نطاقه المادى، قد تحول إلى قاموس للحياة وللسلوك الفردى (طالما لم يضبطه الوازع الدينى) فأدى ذلك إلى اهتمام الأفراد والجماعات بأنواع اللذات الدنيوية، فصار الانغماس فيها محورًا للحياة وللوجود، وأصبحت الإرادة الفردية لا موضع لها، فعم الفساد كثيرًا من أرجاء العالم الإسلامى وانتهى الحال إلى التحلل الأخلاقى.

ب- إن الفتح وتوسيع الأرجاء لم يعد جهادًا بمعناه التقليدى أساسه نشر الدعوة، ولكنه أصبح ممارسة عضوية لإبراز قوة وهيبة الأداة الحاكمة أو الإرادة المسيطرة، والتى سرعان ما تحولت عنه إلى الحماية الذاتية والحراسة القومية.

جـ- إن مفهوم العصبية القرشية أصابه نوع من الإرهاق، حيث إن قيادة الأمة الإسلامية كانت للعصبية العربية، منذ الخلفاء الراشدين وحتى الخلفاء الأمويين. بينما دخل الفرس فى إطار الأداة الحاكمة إبان عصر العباسيين الأول، تعبيرًا عن عالمية أمة الإسلام ومبدأ المساواة بين المسلمين مهما كانت عصبيتهم، إلا أنهم بدءوا تدريجيا يصيرون العنصر القابض على دفة الإدارة السياسية. وبدلا من أن تصحح السلطة العباسية الحاكمة أخطاءها، فإذا بها تشرك عنصرًا آخر فى القيادة السياسية، وهم الأتراك، لأنها لا تستطيع أن تحكم بقوتها الذاتية نظرًا لانتفاء عنصر الثقة بين أبناء العمومة.

وكان الخليفة الواثق هو آخر خليفة عباسى يعكس ذلك، إذ إن استعانته بالعناصر التركية فى الحكم كان وبالًا على وحدة الأمة الإسلامية، فالعلاقة بين الحاكم والرعية قد انقطعت، والصراع السياسى بلغ مداه، وأخذ صورة جماعية وليست صورة فردية أو فئوية، والملك قد أضيفت عليه خصائص تقربه من مفهوم القداسة، وما هو أكثر من ذلك ظهرت فكرة الصفوة أو الخاصة التى تقف من المالك أو الرعية موقف الوسيط والمنفذ والموجه فى آن واحد؛ وأضحت الفوارق الطبقية بين المسلمين واضحة وثابتة. فكان طبيعيًّا فى ظل هذه العوامل أن تنهار

الدولة العباسية فى عصرها الثانى.

ففقدانها القدرة على الاحتفاظ بقوتها نتيجة الصراعات السياسية الداخلية جعلها تهون فى عالم يسوده منطق القوة بالأساس، ثم تزول لتثبت درس التاريخ للمسلمين، وهو أن الأمة تهزمها عداءات أبنائها بعضهم البعض من الداخل قبل أن يهزمها أعداؤها من الخارج. وقد كان ذلك واضحًا عندما استولى الصليبيون المتوحدون تحت علم الصليب على قلب العالم الإسلامى، حيث جاءوا متشجعين بضعفه وتشرذم أبنائه وانقسامهم على أنفسهم (على الرغم من القوة الكبيرة والكامنة فى الدولة الإسلامية الموجودة آنذاك إذا ما نظرنا إلى إمكاناتها الاقتصادية والبشرية والعسكرية بالمقارنة بالإمكانات المتاحة للحملات الصليبية) وبدلًا من أن يجد حكام المسلمين صيغة للتوحد فى مواجهة ذلك الخطر الصليبى وسحقه، نجدهم يتحالفون مع القوى الصليبية ضد بعضهم البعض. من أجل أن يحتفظ كل منهم بكيان يقيم عليه سلطانه ضاربًا عرض الحائط باعتبارات أمة الإسلام.

٢- لم يستمر هذا الحال طويلًا. إذ ظهر قائد تاريخى هو عماد الدين زنكى الذى أدرك بحسه السياسى السليم من خلال استقرائه لخبرة التاريخ السياسى للمسلمين، أن طرد الصليبين لن يتحقق إلا بتوحد قوى المسلمين؛ وأن هذا التوحد لن يتحقق إلا إذا فُرِض فرضًا وبالقوة. فكان لزامًا عليه أن يقضى على الإمارات الصغيرة المجاورة للمستعمرات الصليبية والتى كانت دائما بمثابة القشة التى تقسم ظهر البعير، كما كانت العقبة الكئود لأى توحد سياسى بين قوى المسلمين. وقد تم لزنكى ما أراد حيث نجح فى ضم الموصل وأجزاء من الشام و تبعه نور الدين زنكى فى التأهب لتوحيد جبهتى الشام مع مصر، فأخذ المسرح السياسى يتهيأ لعصر صلاح الدين الأيوبى، ذلك القائد التاريخى الفذ فى تاريخ الإسلام السياسى الذى نجح فى تحقيق ما خاف منه الصليبيون دائمًا وحاولوا منعه، وهو توحيد جبهتى مصر والشام والعراق ضدهم (لقد كان شعار صلاح الدين نبى واحد، تعاليم واحدة، أمة واحدة، ولتحقيق هذا

الشعار كان ضربه لاعتبارات الزعامة والسلطة عرض الحائط. فكان له ما أراد عن طريق خطة سياسية واضحة المعالم ووعى سياسى سليم) فكال لأعداء الإسلام والعروبة الضربات الموجعة التى انتهت باسترداده بيت المقدس؛ وظل يكيل الضربات لما تبقى من مستعمرات صليبية حتى لقى ربه مجاهدًا فى سبيله. واستمر خلفاؤه فى المحافظة على انتصاراته حينًا وعقد معاهدات مع الصليبيين أحيانًا أخرى، وبين كر وفر كانت موقعة المنصورة التى تصدى لها نجم الدين أيوب وأكملها ابنه توران شاه وانتهت بأسر القديس لويس التاسع. ولم يهنأ العالم الإسلامى بهذه الانتصارات حتى واتته ضربة المغول المدمرة فقضت على مركز الخلافة العباسية فى بغداد، وواصلت الزحف على دمشق وباتت على أعتاب مصر. فما كان من مماليك نجم الدين أيوب إلا مواجهة المغول فى عين جالوت فدمروهم و طردوا فلولهم من الشام ساعدهم على ذلك عاملان:

العامل الأول : إيمانهم الجازم بسياسة الناصر صلاح الدين وأحفاده المخلصين. وهى سياسة تقوم على وحدة الأمة.

العامل الثانى : إقامة تحالف سياسى بينهم وبين قبيلة المغول الذهبية المسلمة.

٣- أصبح المماليك بعد عين جالوت أمراء لهم شأن سياسى كبير بقيادة سلاطين عظام تتخلص سياستهم فى:

أ- مواصلة سياسة الوحدة والانتصارات. حيث طردوا الصليبيين نهائيا من قلب العالم الإسلامى.

ب- جعل مصر مركزا للخلافة الإسلامية. فبسطوا سلطانهم على الحجاز واليمن وبلاد النوبة بالإضافة إلى مصر والشام وأجزاء من العراق وآسيا الصغرى. وبذلك أصبحت مصر كمركز للخلافة الإسلامية القوى العسكرية الأولى فى العالم الإسلامى على مدى أكثر من قرنين ونصف من الزمان (٦٤٨هـ-

٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م).

ج- إقامة تحالفات سياسية مع القوى الإسلامية الأخرى فى العالم الإسلامى (القبيلة الذهبية - مغول إيران بعد إسلامهم- مماليك الهند - العثمانيين فى بعض الفترات).

د- السيطرة على طريق التجارة العالمى عبر مصر والبحر الأحمر- وضرب قاعدة الامداد الصليبى - جزيرة قبرص فى البحر المتوسط واخضاعها للسيادة الإسلامية.

تبع تلك السياسة الخارجية العامة سياسة داخلية تتلخص أهم سماتها فيما يلى:

أ- العناية بإدارة شئون الدولة.

ب- أهمية سلطان الدولة وقوتها.

جـ- النظرة إلى التوجيه العمرانى على أنه أحد خصائص النهضة السياسية.

وقد تبع هذه السياسة تقدم وازدهار اقتصادى واستقرار مدنى - إلا أن هذا لم يمنع من سطوة الصراع السياسى بل وشجع عليه - على أن هذا الصراع السياسى لم يأخذ الصورة الفردية أو العفوية التقليدية التى عرفها المجتمع الإسلامى حتى نهاية العصر الأموى. وإنما أخذ الصورة الجماعية. بما يعنيه ذلك اختيار مرشح من بينهم لتولى قيادة البلاد لاقتناعهم كما ذكرنا بسياسة الوحدة [فلا يعقل مثلا أن يسير شئون البلاد سلطان لا يتعدى عمره العامين أو السابعة من عمره - الملك السعيد وبدر الدين سلامش أبناء الظاهر بيبرس مثال على ذلك].

وإذا كان هذا الواقع السياسى الإسلامى العام فى العصر العباسى وتراكماته التى أوصلتنا إلى الواقع السياسى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، فإن هذا الواقع قد انعكس بدوره على الفكر السياسى الإسلامى، وآية ذلك أن الكتابات السياسية التى ظهرت فى تلك الحقبة الهجرية المتطاولة قد ارتبطت بهذا الواقع على

نحو ما سوف نرى فى الفصل التالى، فعلى سبيل المثال:

سنجد أن فترة الخلافة العباسية (التى يرجع التراث السياسى الإسلامى لمعظمها) وخصوصًا فترة العباسيين الأُوَل، فترة التراجم الكبرى، فترة بيت الحكمة، سنجد أن نوع الكتابات السياسية فيها يدور حول السلوك المثالى السياسى الإسلامى وارتباطه بالأخلاق – سلوك أمة متسعة الأرجاء عظيمة الهيبة تضم العديد من الشعوب وتخضع لقيادة واحدة - ومن ثم اتخاذ هذا السلوك منطلقًا لتقديم النصائح للخلافة فى كيفية إدارة الأمة.

سنجد أن الكتابات السياسية التى تلى تلك الفترة (فترة تفكك الأمة) تدور حول وحدة الأمة الإسلامية والسبل المؤدية إلى ذلك. لتبلغ تلك الكتابات ذروتها عند الفارابى.

سنجد أن فترة القرن الخامس الهجرى ستأخذ الكتابات السياسية فيها طابع الهجوم على العقائد الباطنية، التى كانت أحد الأسباب فى تقويض دعائم الخلافة الإسلامية لتصل تلك الكتابات ذروتها عند الإمام الغزالى.

سنجد أن الكتابات السياسية فى القرنين السادس والسابع الهجريين ستتخذ من مفهوم الجهاد محورًا لها ونقطة انطلاق من جهة وتوجيه الحكام إلى تنظيف الجسد السياسى للأمة مما علق بها من أدران المذاهب الباطنية من جهة أخرى (ولعلنا نجد تطبيق هذا واضحا عند الناصر/ صلاح الدين الأيوبى الذى أعاد للمذهب السنى هيبته ومكَّن له فى مصر والشام، بعد أن عاث الفاطميون فسادًا بمذهبهم الشيعى الباطنى على مدى أكثر من قرنين من الزمان فى ديار الإسلام).

وأخيرًا سنجد أن الكتابات السياسية ستبلغ ذروتها فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين لتتخذ من مفهوم الإصلاح السياسى منطلقًا لها و ارتكازًا. ولا شك أن هذا الإصلاح هو غاية الغايات لهذه الكتابات السياسية على مدى الحقب المتطاولة للقرون الهجرية حتى القرن التاسع الهجرى وهذا ما سوف نخصص له الفصل التالى.

هوامش الفصل الأول

١- د/ شكرى فيصل: **المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول الهجري** - دار الكتاب العربى- القاهرة -١٩٥٢- ص٤٤.

٢- د/ عبد الحليم محمود: **الجهاد والنصر** - دار الكتاب العربى - القاهرة - ١٩٨٦ - ص٧.

٣- كانت غزوة تبوك على حدود فلسطين بقيادة الرسول عليه الصلاة والسلام فى السنة التاسعة للهجرة ولم يحدث قتال لأن القبائل العربية المتحالفة مع الروم أقروا الصلح مع رسول الله على أن يدفعوا الجزية. هذا ويقصد بالسرايا والبعوث تلك الغزوات التى لم يقدها الرسول، وتبلغ ثمانية وثلاثين وقيل أكثر من ذلك - انظر / د/ حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى** - جـ١ - مرجع سابق ص٩٠، ص١٢١.

٤- المرجع السابق - ص ١٥٨.

٥- د/ محمد جمال الدين سرور: **الحياة السياسية فى الدولة العربية الإسلامية**- القاهرة - ١٩٦٠. ص٥١.

٦- د/ حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام** - جـ١ - المرجع السابق - ص ١٢٤.

٧- د/ محمد عبد الله عنان: **مواقف حاسمة فى تاريخ الإسلام** - مؤسسة دار الكتاب العربى- القاهرة - ١٩٦٢ - جـ١ - ص٩ وما بعدها.

8- Noldke:- Shetches from Eastern History.London. 1892.vol-1p30.

٩- د/ عبد العظيم رمضان: الصراع بين العرب وأوربا من ظهور الإسلام إلى انتهاء الحروب الصليبية - دار المعارف - ١٩٨٣- ص ٧٦.

١٠- محمد طه الحاجرى: **تحقيق التراث تاريخيًا ومنهجيًا** - عالم الفكر - المجلد الثامن- ١٩٧٧- ص١١ وما بعدها.

١١- الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) (٣١٠هـ/ ٩٢٣م) - **تاريخ الأمم والملوك** - القاهرة - ١٣٢٦هـ - ط ص٢٩٠٩ وفتح البارى فى صحيح البخارى - طبعة بولاق - ١٣٠٠هـ- ج٢- ص ٤٥٨.

١٢- اجتمع القدريون الأوائل على مجموعة من البدع والضلالات منها قولهم جميعًا بأن الله تعالى غير خالص لإكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين

يقدرون على إكسابهم، وأنه ليس لله عز وجل فى إكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية. هذا وقد افترقت القدرية المعتزلة فيما بينها عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرها. وكانت من إحدى بدع واصل بن عطاء قوله بالمنزلة بين المنزلتين وفى رده شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب على بن أبى طالب. انظر تفاصيل ذلك فى **البغدادي (ابن منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد) (٤٢٩هـ)**.- **الفَرق بين الفِرق وبيان الفرق الناجية منهم – دراسة و تحقيق/ محمد عثمان الخشت** – مكتبة ابن سينا – القاهرة – ١٩٨٨ – ص ١٠٤ وما بعدها – و قارن/ عمر أبو النصر: الحضارة الأموية العربية فى دمشق- بيروت – ١٩٤٨-ص١٣٥.

١٣- **فاروق عمر**: **طبيعة الدعوة العباسية** – دار الإرشاد – بغداد – ١٩٧١ – ص٥١.

١٤- **الأصفهانى (أبو الفرج)** (٣٥٦هـ/ ٩٦٧) – كتاب الأغانى – ٢١جزءًا- الجزء الرابع – القاهرة ١٢٨٥هـ – ص١٤٦. وعن نظرة العرب إلى الموالى فى العصر الأموى – انظر/ **الطبرى: تاريخ الأمم والملوك** – المصدر السابق – ج٢- ص٦٢٧.

١٥- **د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية** – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة-١٩٤٦- ص٦٧،٦٩.

١٦- لم تكن معركة الزاب (١٣٢هـ-٧٥٠م) والتى انتصر فيها العباسيون على الأمويين فقضوا على خلافتهم، إحدى المعارك الفاصلة فى التاريخ الإسلامى وحسب، ولكنها كانت ذات نتائج حاسمة بالنسبة للنظام الدولى المعروف يومئذ. فالخلافة الأموية استطاعت أن تجعل من الأمة العربية الإسلامية أحد الأقطاب الهامة- إن لم تكن القطب الهام الأوحد – المتحكم فى مقدرات النظام الدولى المعروف وقتئذ.

فكانت سياسة العالم تُصنع بحق فى مركز الخلافة الإسلامية. وانتقال السلطة فى دار الإسلام من الأمويين إلى العباسيين يُعتبر نقطة تحول رئيسية فى تاريخ النظام الدولى؛ لأنه لم يكن مجرد انتقال للسلطة من بيت إلى بيت ملكى آخر، على غرار انتقال السلطة من البيت السفيانى إلى البيت المروانى أيام الخلافة الإسلامية. فسيطرة العباسيين على مقدرات الخلافة الإسلامية أدى إلى التحول عن سياسة التوسع والفتوحات العسكرية كأساس أوحد للتعامل مع الأطراف الإسلامية وخصوصا الدولة البيزنطية. لكن مع هذا فمخطئ من يظن أن تحول العباسيين عن

إستراتيجية الهجوم إنما كان يعنى توقف الحروب بين الدولة العباسية وأطراف النظام الدولى الأخرى.

فالمتتبع لأحداث العصر العباسى الأول يلحظ اشتعال الحرب على أكثر من جبهة فى المشرق الإسلامى. ولكن هذا الصدام العسكرى لم يكن يهدف إلى فتح أراضٍ جديدة للدولة كما كان الحال فى عهد الفتوحات الكبرى فى زمن الراشدين ثم الأمويين، فالغاية من القتال فى العصر العباسى الأول كانت إما الدفاع عن الحدود إذا حدث تعدٍّ عليها أو الانتقام أو التأديب لعدوان يقع على الأراضى الإسلامية أو الحصول على الغنائم ثم العودة إلى قواعد الانطلاق. وحتى فى حالات الهجوم القليلة كان الأمر لا يتعدى مجرد كونه حملة وقائية تهدف إلى تأكيد قوة المسلمين وقذف هيبتهم فى قلوب أطراف النظام الدولى الأخرين، د/ نادية حسنى صقر: **السلم فى العلاقات العباسية البيزنطية فى العصر العباسى الأول** – المكتبة الفيصلية – مكة المكرمة – ١٩٨٥ – ص٧،٨. وانظر كذلك / فاروق عمر: **العباسيون الأوائل** – دار الإرشاد – بغداد – ١٩٧٠-ج٢ – ص٢٥٢.

١٧- عبد العظيم رمضان: **الصراع بين العرب وأوربا من ظهور الإسلام إلى انتهاء الحروب الصليبية** – ص١٧٢، ١٧٣- وأيضا د/ حسن إبراهيم حسن:- **تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى**- الجزء الثانى – مرجع سابق – ص٢٤٣.

١٨- عبد العظيم رمضان: **الصراع بين العرب وأوربا** – المرجع السابق- ص١٧٣.

١٩- مما تجدر الإشارة إليه أن الدولة مثل الكائن الحى، لا يمكن أن تستمر فى النمو إلى ما لا نهاية. ولقد وصلت الدولة فى عهد الأمويين إلى حدودها الجغرافية الطبيعية. فالملاحظ أن الجبال كانت تمثل دائمًا الحد الطبيعى الذى لا يستطيع المسلمون تخطيه، فكل معاركهم العظيمة كسبوها فى السهول والوديان والصحارى وكل هزائمهم الحاسمة كانت على سفوح الجبال. فجبال طوروس مثلت مناطق ارتدادهم فى الشرق أمام البيزنطيين وجبال البرنييه كانت الحد الذى ردهم عن التوغل فى أوربا فى مواجهة الفرنجة فى الغرب. ولعل هذا الواقع كان من ضمن أسباب تراجع استخدام الخلافة العباسية للقتال كأداة للهجوم وقصره على كونه أداة دفاع./ د.عبد الحليم عويس: **دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية** – دار الشروق – جدة – ١٩٨٢ –ص١٢٦،١٢٠.

٢٠- اتخذ الخليفة هارون الرشيد مجموعة من الخطوات الدفاعية منذ توليه الخلافة خلفًا لوالده المهدى. وكان أولها وضع الجيش تحت إمرته المباشرة؛ ليصبح هو قائده الأعلى ليضمن ولاء الجيش له أولًا وأخيرًا. ثم إنه نظر إلى إقليم الثغور وقرر دعم حصونه وتقوية قلاعه فى إشارة إلى اهتمام أكيد بتثبيت الحدود وتوفير الحماية التامة للدولة داخلها. خاصة أنه قد لاحظ أن الثغور القائمة على الجبهة الشمالية قد فقدت طبيعتها العسكرية تمامًا وتحولت إلى شىء أقرب إلى المناطق التجارية الحرة بين المسلمين والبيزنطيين. فبالإضافة إلى المخاطر العسكرية الواضحة لهذا الوضع فإنه كان يكّبد خزانة الدولة عبئًا اقتصاديًا واضحًا. فالدولة تدعم هذه الثغور دون أن تجنى من ورائها شيئًا. فالجنود لا يؤدون الضريبة المقررة على الأراضى المقطعة لهم. ثم لم يعودوا مؤهَّلين للقيام بوظيفتهم العسكرية التى يحصلون على كل هذه الامتيازات كمقابل لها حيث إنهم تحولوا إلى تجار وزراع، وفى مواجهة هذا الموقف الخطير قرر الرشيد التخلى عن خط الثغور الشمالى وأن يقيم بدلًا منه خط دفاع جديد عن الدولة الإسلامية يمتد بطول السهول الجنوبية لسلسلة جبال طوروس؛ ما بين طوروس وحلب؛ ولقد أطلق على هذا الخط الدفاعى الجديد اسم إقليم العواصم بدلًا من الثغور وجعل قاعدته مدينة منبج. **فتحى عثمان:- الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربى والاتصال الحضارى** - الدار القومية للطباعة و النشر - القاهرة - د. ت - ص ٢٣،٢٤.

٢١- د/ **نادية حسنى صقر: السلم فى العلاقات العباسية البيزنطية** - المرجع السابق ص٢٠.

٢٢- كانت إحدى القرارات السلبية للخليفة العباسى هارون الرشيد. ذلك القرار المتعلق بولاية العهد من بعده - حيث قرر تقسيم الدولة إلى قسمين وأن تكون الرى هى الحد الفاصل بين هذين القسمين وجعل الأمين الذى يلى الخلافة بعده مباشرة مسيطرًا على الجزء الغربى، أما المأمون الذى يلى الأمين فى الخلافة فيكون مسئولًا عن الجزء الشرقى من الدولة حتى أثناء خلافة أخيه. ثم إنه قرر أن يكون لكل من القسمين استقلاله المالى والإدارى والسياسى والعسكرى، على أن يساعد المأمون أخاه بموارده المالية والعسكرية إذا استدعت الضرورة ذلك. ولقد ترتب على ذلك الانقسام أن أصبح هناك معسكران: الأول له طابع فارسى يرؤسه المأمون وتتكون قواته العسكرية من أبناء الأقاليم الشرقية، والثانى له طابع عربى ويرؤسه الأمين وتتكون قواته العسكرية أساسًا من الخراسانية الذين شعروا بمدى

الخطر الذى يتعرض له مركزهم مع ظهور قوات عسكرية جديدة. وسرعان ما وقع الصدام بين المعسكرين بعد وفاة الرشيد انتهى بتولى المأمون أمر خلافة المسلمين، وكى يضمن المأمون استقرار الأوضاع فى الأقاليم الشرقية تحت القيادة الكفء للطاهريين بدأ يحول أنظاره نحو العالم الخارجى وكانت خطوته التمهيدية لعودة الدولة الإسلامية للتواجد على المسرح العالمى بقوة هى خطوة تنظيم الجيش، الذى هو عدة هذه الدولة فى القيام بهذا الأمر. د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام- المرجع السابق- ج٢ – ص٢٤.

٢٣- تمثلت ضالة المأمون فى توماس الصقلى الثائر البيزنطى الذى أراد له المأمون أن يُسقط الإمبراطور تيوفيل. ويجلس مكانه على سدة الإمبراطورية البيزنطية. ومن ثم يصبح (توماس الصقلى) حليفًا وتابعًا للخلافة العباسية. ومن ثم تستطيع إقامة روابط تعاون وصداقة دون خوف من غدر أو نقض لهدنة أو صلح، ولقد أدرك المأمون صعوبة ذلك عندما ساند البيزنطيين حركة بابك الخرمى فى الجبال الشرقية الشمالية، فقرر مواجهة الدولة البيزنطية مباشرة بنفسه ولكنه تأخر فى ذلك بسبب المصاعب الداخلية المتعددة التى كان يواجهها إضافةً إلى الحركة الخرمية، فمصر كان يجتاحها تمرد واسع فى ذلك الوقت بسبب السياسة الضريبية للأراضى الزراعية حيث لم يعد المعتصم قادرًا على القضاء عليها، فما كان من المأمون إلا أن توجه بنفسه إلى مصر فأعاد الأمور إلى نصابها. د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام – المرجع السابق – ص٣٤٧.

٢٤- يرى البعض أن السبب الرئيسى لعدم دخول المعتصم القسطنطينية هو سماعه عن دعوة العباس بن المأمون لنفسه بالخلافة وأنه إنما كر عائدًا خوفًا من استجابة الناس له، وتعد هذه الحادثة الثانية فى العصر العباسى الأول التى يترك فيها قائد عسكرى ميدان القتال ليخوض صراعًا على السلطة تحكمه أهواء ومصالح شخصية، وكانت الحادثة الأولى فى عهد الخليفة المنصور عندما تمرد عبد الله بن على عم السفاح وأراد الخلافة لنفسه. وهذا يظهر لنا كيف أن التناحر على المنصب الخلافى بين أبناء البيت الحاكم يضحى أحيانًا أهم من مصلحة الأمة عامة. والمتمثلة فى المواجهة الرادعة لعدو معتد / فتحى عثمان: الحدود الإسلامية البيزنطية – المرجع السابق ج٢ – ص٣١٠.

٢٥- د/ نادية حسنى صقر: السلم فى العلاقات العباسية – مرجع سابق ص٦٤.

٢٦- المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. مصدر سابق - جـ٢ - ص ٤١٠.

٢٧- كان عصر بنى بويه فى العراق امتدادًا لعصر نفوذ الأتراك بكل ما توفَّر فى هذا العصر من مظاهر الفوضى والإضطراب، وزادت مكانة الخلافة تدهورا وانحطاطًا، لذا سارع رؤساء هذه القبائل المتمثلة فى بنى عقيل فى الموصل، وآل مروان فى ديار بكر، وآل مرداس فى حلب، وآل مزيد فى الحلة قريبًا من الكوفة، إلى التمرد، فغلوا أيديهم عن تقديم المساعدة للخلافة بأية وسيلة من وسائل المساعدة، وانصرفوا إلى تقوية نفوذهم فى دويلاتهم الصغيرة على حساب جيرانهم وعلى حساب الخلافة نفسها. وكان هذا المسلك الذى سلكه هؤلاء الرؤساء- فى بعض صوره- دفاعًا عن أقاليمهم التى يحكمونها، ودفعًا لسلطة البويهيين وفوضى سيطرتهم من أن تمتد إليهم، ورغبةً فى اقتطاع بعض الغنائم من ممتلكات الدولة المتداعية. انظر: د-**محمد حلمى أحمد**: **الخلافة والدولة فى العصر العباسى**-مكتبة الشباب - القاهرة - ١٩٧٥- ص ١٠٦ وما بعدها.

٢٨- لم تشهد الفترة التى ظهر فيها الفاطميون على الساحة الدولية أى دور إيجابى، لا فيما يتعلق بجمعها شمل الأمة الإسلامية، ولا فيما يتعلق بالتصدى للخطر البيزنطى فى المشرق. ذلك أن هذه الفترة قد استوعبتها تمامًا جهود الفاطميين فى تثبيت دعائم ملكهم فى المغرب الإسلامى بعد نجاحهم فى القضاء على الأغالبة ودخول القيروان عام ٢٩٧/٩٠٩، ونجاحهم بعد ذلك فى القضاء على الدولة الرستمية فى الجزائر والدولة المدرارية فى المغرب الأقصى. ولم يتبقَّ من الدويلات الأربع التى كانت قائمة فى الشمال الإفريقى وقت بدأ الدعوة الفاطمية هناك إلا دولة الأدارسة، والتى سقطت هى الأخرى عام ٣٦٣هـ. وكان دخول الفاطميين مصر ٣٥٨هـ، إيذانًا بدخولهم الشام والاستيلاء على دمشق ٣٥٩هـ/ ٩٧٠. والقضاء على الحمدانيين ثم القرامطة بعد ذلك عام ٣٦٧/ ٩٧٧، ولا شك أنه بالإضافة إلى العوامل التى كانت تدفع حكام مصر دائمًا إلى العمل على توحيد جبهة الشام. فإن الشام كان يمثل بالنسبة للفاطميين الباب المؤدى إلى العراق، مقر الخلافة العباسية التى كانوا يهدفون إلى إسقاطها وليس مجرد الانفصال ببعض الأقاليم عنها - انظر تفاصيل ذلك فى / **خليل إبراهيم السامرائى - وآخرون**:- **تاريخ المغرب العربى** - الموصل - دار الكتب للطباعة والنشر - ١٩٨٨ ص٣٣٨ وانظر كذلك/ **حسن ابراهيم حسن**: **تاريخ الدولة الفاطمية فى المغرب**

ومصر وسوريا وبلاد العرب- النهضة المصرية – ١٩٦٤ – ص١٢٨ وما بعدها.

٢٩- عبد العظيم رمضان: **الصراع بين العرب وأوربا** - مرجع سابق – ص٢٤١.

٣٠- المرجع السابق:- ص٢٣٥.

٣١- المرجع السابق:- ص٢٣٢.

٣٢-المرجع السابق:- ص٢٣٦.

٣٣- فى الوقت الذى كان المشرق الإسلامى يعانى فيه من فراغ قوى هائل، كانت منطقة وسط أسيا تستعد لتدفع بأبناء أحد قبائلها إلى مناطق القلب الإسلامى كما كان دأبها دائمًا. أحيانًا لصالح أمة الإسلام وأحيانًا لسوء طالعها، ولكن الدفعة هذه المرة دفعت بدم جديد فى عروق المشرق الإسلامى فجددت شبابه. فالسلاجقة من قبائل الغز التركية فى أواسط أسيا هاجروا إلى بخارى حول عام ٣٨٩هـ/ ٩٩٨. واعتنقوا الإسلام على المذهب السنى، ثم دخلوا فى خدمة الدولة الغزنوية فى إيران وأفغانستان والهند، ولكن ما لبثوا أن تمردوا عليها وبدءوا فى الاستيلاء على أملاكها حتى أسقطوها ودخلوا عاصمتها خراسان عام ١٠٣٧م فتأسست الدولة السلجوقية هناك بقيادة طغرل بك، ثم بدأ السلاجقة مرحلة مد وتوسع داخل الأراضى الإسلامية أوصلتهم عام ٤٤٧/ ١٠٥٥م إلى الموصل حيث أظهروا ولاءهم للخليفة العباسى القائم بأمر الله فثبتهم الأخير على ما ملكوه من بلاد ثم زوج ابنته لطغرل بك عندما نجح عام ٤٥١/ ١٠٥٩م فى القضاء على البساسيرى الداعى الفاطمى الذى عزل الخليفة العباسى ودعا للخليفة الفاطمى المستنصر بالله على منابر بغداد، فقد كانت الخلافة العباسية فى أشد الحاجة إلى قوة السلاجقة السنية للوقوف أمام الخطر الشيعى متمثلًا فى البويهية من جهة، وفى ثورة البساسيرى من جهة أخرى. مما جعل المصاهرة بين السلاجقة والعباسيين حدثًا هامًا، وبحدوث هذا التصاهر اعتبر السلاطين أنفسهم وارثين للخلافة العباسية فانعكس هذا على علاقاتهم مع القوى الإسلامية الأخرى ومع القوى غير الإسلامية حيث بدءوا مرحلة نشطة عملوا فيها على استعادة ما فقدته الدولة العباسية / عبد العظيم رمضان: **الصراع بين العرب وأوربا** – المرجع السابق ص ٢٥٦ وما بعدها.

٣٤- لقد زامنت بدايات العصر العباسى الثانى بداية فترة من الاضطراب وعدم الاستقرار السياسى فى الأندلس كبّلها عن القيام بمثل الدور الفعال الذى قامت به فى العصر العباسى

الأول فى مواجهة القوى المسيحية فى شمال الأندلس، فلقد عاشت الأندلس منذ وفاة حاكمها عبد الرحمن الأوسط ٢٣٨/ ٨٥٢ وحتى عام ٣٠٠/ ٩١٢ عندما جاء إلى حاكمها الأمير عبد الرحمن الناصر فترة مضطربة عُرفت فى التاريخ باسم عصر دويلات الطوائف الأول، وكما أدى ضعف سلطة الخليفة العباسى إلى انفصال دويلات الدولة عنها واستقلال حكامها بها، فإن ضعف الأمراء الأمويين الثلاثة الذين خلفوا الأمير عبد الرحمن الأوسط شجع ولاة كثيرين فى الأندلس على الاستقلال بولاياتهم عن قرطبة- ضاعف من سوء الحال فى الأندلس أن المجتمع الأندلسى كان مجتمعًا متنافرًا غير متجانس تحكمه عصبيات محلية تسوده أطماع عنصرية ظلت قيد السيطرة ما دام القائم على الحكم قويًا، ولكن عندما ضعفت سيطرة هذا القابض على زمام الأمور طغت الأطماع والعصبيات على السطح فكانت دويلات منفصلة ساعدت طبيعة الأندلس الجغرافية على التمكين لها. ولكن فى هذه الفترة المحرجة من تاريخ الأندلس كان المسرح يتهيأ فى المغرب لظهور قوة إسلامية ضاربة هى دولة المرابطين (الملثمين) والتى ظهرت أول ما ظهرت فى الصحراء الكبرى وتوسعت أولًا جنوبًا فى بعض المناطق الإفريقية مثل غانا، ثم بدأت تتجه شمالًا حتى ظهروا فى المغرب عام ٤٥٢هـ فى نفس الفترة تقريبًا التى ظهر فيها السلاجقة فى المشرق. وقد ظل توسع المرابطين بزعامة يوسف بن تاشفين حتى ضم الجزائر إلى المغرب عام ٤٧٤هـ. ولقد جذبت قوة دولة المرابطين أنظار ملوك الطوائف المسلمين فى الأندلس. فأرسلوا يستنجدون بها ويستنصرونها على مسيحى الشمال، ولما كانت دولة المرابطين قد نشأت فى رباط دينى وكان توجهها إسلاميًا كله، كان الجهاد سياسة أساسية لها، ونصرة المسلمين ركنًا من أركانها، فكانت استجابتهم لطلب الذهاب إلى الأندلس "لأن مجاهدة الإفرنج فريضة" ولأن واجب المسلم إغاثة أخيه المسلم، فكان عبور المرابطين للأندلس رغم توجس بعض ملوك الطوائف هناك من قوتهم، بل وتفضيلهم مداراة ألفونسو السادس ومصانعته على استقدام هؤلاء المسلمين الأقوياء. لكن لما عبر المرابطون إلى الأندلس وجدوا ما عليه حال المسلمين من تخاذل وتقاعس استفتوا فقهاءهم فأفتوهم بضرورة البقاء والقضاء على ملوك الطوائف وتوحيد الأندلس باعتبار هذا واجبًا دينيًا. وهكذا حدث التحول الكبير فى الأندلس من التمزق والضعف إلى الوحدة والقوة. وكان هذا نذيرًا بأن تتبوأ الأندلس مرة أخرى مكانتها كقوة دولية كبرى تردع القوة

الأخرى بقوتها وتقف لها موقف الند/ انظر تفاصيل ذلك. **إبراهيم بيضون: الدولة العربية فى إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة** – دار النهضة العربية – بيروت – ١٩٨٦ – ص٢٥٧ وما بعدها. وانظر كذلك **إبراهيم السامرائي: تاريخ المغرب العربى** – مرجع سابق– ص٢٦٣.

٣٥- عندما وطد طغرل بك ملكه فى فارس، بحيث اتصلت حدوده بالأرض البيزنطية فى أرمينيا، حتى دفع بفتوحاته غربًا. فأغار عام٤٤٠هـ/ ١٠٤٩م على أرمينية وديار بكر حيث كان حاكمها المسلم يدفع الجزية للروم البيزنطيين ثم زحف عام١٠٥٠م على مانزكرت فى حملة كانت تدريبًا وتمهيدا للاستيلاء عليها والذى سيتم فى عهد ابن اخيه ألب أرسلان الذى هزم البيزنطيين فى هذه الموقعة الشهيرة والتى كانت تُسمى (ملاذكرد) ٤٦٢هـ/ ١٠٧١م وكان من نتائج هذه الموقعة أن مهدت لعودة مد الفتوحات الإسلامية مرة أخرى إلى داخل أسيا الصغرى حيث قامت الدولة السلجوقية باتخاذ نيقية – فى قلب أسيا الصغرى- عاصمة لها فجعلت منها نقطة انطلاق وتوسع شمالا فى جهة البحر الأسود وجنوبًا فى جهة البحر المتوسط. بل واستطاعت تحرير التخوم الشامية وإعادتها مرة أخرى أرضًا إسلامية. وكان من نتائج هذه المعركة أيضًا أنها قلبت موازين القوى لصالح الشرق الإسلامى وعلى حساب الدولة البيزنطية. الأمر الذى انتبه إليه مسيحيو الغرب، الذين كانوا يعتبرون الدولة البيزنطية السد الذى يحميهم من الخطر الإسلامى. فاقتنعوا بعدها أن الدولة البيزنطية لم تعد قادرة على لعب دور حارس هذا الباب الشرقى. فكان على مسيحى الغرب إما أن يدعموا هذا الحارس أو أن يزيحوه ليقوموا هم بدوره. وهكذا وُلِدت فكرة الحروب الصليبية التى ظهرت فى بدايتها وكأنها ما جاءت إلا لتمد يد العون لهذا الحارس ولكنها سرعان ما فضَّلت الحل الأخير وهو العمل على إزاحته والحلول محله، وهنا ظهرت فكرة فى مجلس الحرب الصليبى، وهى الهجوم على مصر على أساس أن مفاتيح بيت المقدس الحقيقية هى فى القاهرة عاصمة الدولة الفاطمية، وذلك فى إشارة واضحة إلى إدراكهم مدى الارتباط الأمنى بين جبهتى مصر والشام- على أن الفاطميين لم يفهموا ذلك وإنما نظروا إلى مقدم الصليبيين على أنه فرصة لتخليصهم من منافسة السلاجقة القوة الإسلامية المناوئة لهم، ولم ينتبهوا إلى أن الشعار الذى خرج وراءه الصليبيون كان يستدعى توحد القوى الإسلامية كلها تحت شعار

واحد أيضًا. ولما استفاقوا لهذه الحقيقة كان الصليبيون يدهمون بيت المقدس. والتى لم تصمد أكثر من أربعين يومًا لعدم تلقى الفاطميين بها أية مساعدة من جهات أخرى فسقطت بيت المقدس ١٠٩٩م، وبعد أن أسس الصليبيون إمارة لهم فى القدس واستقروا على حكمها واصلوا تقدمهم بسهولة فى أملاك الفاطميين فى فلسطين، فوقعت مدنها تحت قبضتهم الواحدة تلو الأخرى. وكثيرًا ما كان أهل المدينة يسلمونها لهم لإيمانهم بعدم جدوى المقاومة لانعدام وسائل الدفاع فيها/ انظر تفاصيل ذلك فى: د/ **محمد عبد الله عنان - مواقف حاسمة فى تاريخ الإسلام** - مرجع سابق ص١٠٤ وما بعدها- وانظر كذلك/ **عبد العظيم رمضان - الصراع بين العرب و أوربا** - مرجع سابق - ص٢٦٠. وكذلك - **محمد العمروسى المطوى: الحروب الصليبية فى المشرق والمغرب** - دار الغرب الإسلامى - بيروت - ١٩٨٣ - ص٥٢.

٣٦- **خليل إبراهيم السامرائى:- تاريخ المغرب العربى** - ص٢٦٦.

٣٧- المرجع السابق - ص٢٠٧.

٣٨- عبد العظيم رمضان: **الصراع بين العرب وأوربا** - مرجع سابق - ص٣٢١.

٣٩- المرجع السابق - ص٣٣٠.

٤٠- المرجع السابق - ص٣٣٤.

٤١- المرجع السابق - ص٣١١.

٤٢- كان الجيش فى عهد السلاجقة يقوده مماليك من الأتراك الذين عرفوا بطول أجسامهم وجمال خلقتهم. وكان هؤلاء المماليك يشترون بالمال ويعتنقون الإسلام وينشأون نشأة إسلامية خالصة فى بلاد الخليفة أو السلطان، حيث يتصلون اتصالًا وثيقًا بأمراء السلاجقة. وكان هؤلاء الأمراء يُجلبون بصفة عامة من بلاد القفجاق، شمالى البحر الأسود، وتسند إلى هؤلاء المماليك بعض الوظائف كرياسة الخدم وتنظيم القصور. وإذا ما أدى هؤلاء المماليك خدمات هامة وبرهنوا إخلاصهم للسلطان أسند إليهم حكم إقليم من أقاليم الدولة السلجوقية المترامية الأطراف. على أن هذا النظام كانت له نتائج خطيرة، فكان هؤلاء الأرقاء الذين عرفوا بالشجاعة والإقدام إذا ما بلغوا سن الرجال وظهرت مواهبهم الممتازة وأسند إليهم حكم إحدى الولايات يتمردون على ساداتهم ويحلون محلهم فى حكم الولايات.

وهكذا أخذ الضعف يدب فى جسم الدولة السلجوقية ، فتفككت هذه الامبراطورية وانقسمت الى دويلات، وانتقل النفوذ والسلطان إلى هؤلاء المماليك الذين خاضوا المعارك باسم السلاطين، وأصبحوا أوصياء أو "تابكة "على أبناء هؤلاء السلاطين، وبموت السلطان مسعود سنة ٥٤٧ هـ (١١٥٢ م) أفل نجم البيت السلجوقى فى العراق، وتقاسم ملك السلاجقة دول كثيرة تعرف بدول الأتابكة (ويعبر عنها بأتابك العسكر) ومن دول الأتابكة أتابكية كيفا وماردين ، وأتابكية دمشق ، الموصل الجزيرة وسورية وأذربيجان وفارس. وكانت السمة الغالبة على دويلات الأتابكة العداء والتنافر فيما بينهم مما مهد السبيل لاسترداد بعض الخلفاء العباسيين بعض ما كان لهم من سلطان. وأتاح الفرصة للصليبيين لشن حروبهم على البلاد الإسلامية. كما مهد السبيل للمغول لاجتياح أقاليم ما وراء النهر وفارس والعراق. وكان عماد الدين زنكى مؤسس أتابكة الموصل والجزيرة وحلب وغيرها ابن أقسنقر ابن أحد مماليك ملك شاه ثالث سلاطين السلاجقة - لمزيد من التفاصيل انظر/د- حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى** - مرجع سابق - الجزء الرابع - ص٦١ وما بعدها.

٤٣- حسين أحمد أمين: **الحروب الصليبية فى كتابات المؤرخين العرب المعاصرين لها** - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٨٣ ص٧٥، ٨٠ - وكذلك - **محمد عبد الله عنان**:- **مواقف حاسمة فى تاريخ الإسلام** - مرجع سابق ص١١٩، ١٢٠.

٤٤- **عبد العظيم رمضان: الصراع بين العرب و أوربا** - مرجع سابق - ص٤٣٥.

٤٥- المرجع السابق - ص٤٤٠.

٤٦- ولد صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة ٥٣٢ هـ (١١٣٦م) بقلعة تكريت، وهى بلدة مشهورة بين بغداد والموصل، وكان أبوه نجم الدين أيوب واليًا عليها. ثم انتقل صلاح الدين مع أسرته إلى الموصل، فأقطعه صاحبها عماد الدين زنكى كثيرًا من الأراضى، وكان نجم الدين أيوب من أتباعه المخلصين، وقد اتصل أسد الدين شيركوه عم صلاح الدين بنور الدين محمود بن عماد الدين زنكى صاحب حلب وأصبح من أكابر أمراء دولته - د/ حسن إبراهيم حسن. **تاريخ الإسلام السياسى والدينى** - المرجع السابق - ج٤ - ص١٠١،١٠٢.

٤٧- **عبد العظيم رمضان: الصراع بين العرب وأوربا** - المرجع السابق- ص٤٥.

٤٨- د/ **حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية** – مرجع سابق – ص١٨٩.

٤٩- المرجع السابق – ص١٩٦.

٥٠- المرجع السابق- ص١٩٨.

٥١- د/ **شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات (مصر)** – دار المعارف - ١٩٩٠- ص٢٩،٣٠.

٥٢- المرجع السابق- ص٣١.

٥٣- **عبد العظيم رمضان: الصراع بين العرب وأوربا** – المرجع السابق ص٥٠٦.

٥٤- المرجع السابق- ص٥٠٨.

٥٥- **عادل عبد الحافظ شحاته: العلاقات السياسية بين الإمبراطورية الرومانية المقدسة والشرق الإسلامى** (٥٤٧- ٦٤٨هـ/ ١١٥٢م-١٢٥٠م) – مكتبة مدبولى – القاهرة – ١٩٨٩ – ص٢٨١ وما بعدها.

٥٦- **عبد العظيم رمضان: الصراع بين العرب وأوربا** – المرجع السابق – ص٥١٦.

٥٧- كان السلطان الصالح نجم الدين أيوب قد أكثر من شراء المماليك - وبنى لهم قلعة الروضة فى سنة ٦٣٨هـ وأنشأ فيها دورًا وقصورًا كثيرة، وعمل لها ستين برجًا وبنى بها مسجدًا واتخذها دار ملكه وسكنها بأهله وأسكن معه فيها مماليكه البحرية. ولما شعر هؤلاء المماليك أن ابن الصالح أيوب – توران شاه – سيقلب لهم ظهر المجن بسبب خوفه من قوتهم الصاعدة قتلوه، واجتمع رأيهم على تولية شجرة الدر الملك بعد توران شاه، وكانت جارية تركية اشتراها السلطان الصالح نجم الدين أيوب وأعتقها وتزوجها، وكانت راجحة العقل حسنة السيرة جيدة التدبير، فاتفق المماليك على أن تلى شئون السلطنة، وتم أمرها، غير أن الأيوبيين فى الشام سرعان ما خرجوا عليها، فانتقضت الوحدة التى انعقدت بين الشام ومصر منذ انقرض الحكم الفاطمى، ولم يمضِ على سلطنتها نحو ثمانين يوما، وأحست بحرج الموقف، فرأت التزوج من عز الدين أيبك أتابك العسكر، وأن تتحول مقاليد السلطنة إليه. وحاول – خداعًا للأيوبيين فى الشام – أن يشرك معه فى الحكم صبيًّا أيوبيًّا هو الملك الأشرف موسى، وكان فى السادسة من عمره ولكنه عاد فتخلص منه. وعلى هذا النحو تحول ملك الديار المصرية فى سنة ٦٤٨هـ من الأيوبيين إلى المماليك وقائدهم أيبك، ولا ريب فى أن عهد الأيوبيين كان من أعظم العهود بمصر، فقد نهضوا بها نهضة عظيمة واستطاعوا

بجنودها أن يقهروا الصليبيين ويزيحوهم عن صدر الشام، ويردوهم إلى البحر المتوسط وما وراءه - انظر / د - **شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات** - مصر - مرجع سابق ص٣٢ وما بعدها.

٥٨- لقد ظل المماليك يحكمون مصر منذ ذلك التاريخ وهو سنة ٦٤٨هـ- ١٢٥٠م فى مجموعتين كبيرتين، تسمى أولاهما المماليك البحرية نسبة إلى نهر النيل الذى كان يحيط بجزيرة الروضة مسكنهم الذى أنزلهم فيه السلطان نجم الدين أيوب. وكانوا يستكثرون من شراء المماليك وينزلونهم فى أبراج القلعة حيث يربون تربية عسكرية جيدة. ويسمون نسبة إلى مسكنهم المماليك البرجية، وهم المجموعة الثانية التى خلفت المماليك البحرية فى حكم مصر منذ سنة ٧٨٤ هـ إلى الفتح العثمانى لمصر ٩٢٢هـ- هذا و قد ظهرت القوة الحربية الهائلة حين استولى قبائل المغول بقيادة جنكيزخان على الصين بين الأعوام ١٢١٠،١٢١٦ ثم أخضع التركستان الشرقية ثم أتراك خوارزم عام ١٢٢٠، وبانتصاف القرن الثالث عشر الميلادى السابع الهجرى كانوا قد استولوا على فارس ومعظم جنوب روسيا وأطراف شرق أوربا / مصطفى طه بدر: **محنة الإسلام الكبرى أو زوال الخلافة الإسلامية من بغداد على أيدى المغول** - المكتب الثقافى الدولى - القاهرة - د. ت ص٨٧ وما بعدها.

٥٩- المرجع السابق- ص٨٨.

٦٠- د/ نظير حسان سعداوى: **الحرب و السلام زمن العدوان الصليبى** - النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٦١ ص١١٨.

٦١- لقد حدثت خلافات عميقة خطرة على وحدة الإمبراطورية المغولية بعد موت جنكيزخان. إذ توزعت هذه الإمبراطورية إلى أربعة أجزاء: مغول إيران (الإيلخانيون) - مغول القبيلة الذهبية فى الشمال، والتى تركزت فى حوض الفولجا جنوب روسيا ومغول أسيا الصغرى (مملكة جغطاى)، ثم مغول الصين فى أقصى الشرق. ولقد كان لمغول القبيلة الذهبية التى أول من دخلت الإسلام دور فاعل فى مساعدة المماليك فى صدامهم الصريح مع الإيلخانيين نظرًا للعداء بين بركة خان زعيم القبيلة الذهبية وهولاكو ثم إباقة خان زعيم مغول فارس. كما ساعد بركة خان بيبرس فى حربه مع الإمارات الصليبية فى الشام وكان يعادى القوى والممالك الإفرنجية. هذا وقد فتحت القبيلة الذهبية أراضى روسيا (٦٣٣-٦٣٥هـ) وكوَّنت

دولة إسلامية تضم عدة إمارات، وتسيطر على الإمارات المسيحية الروسية وعلى أوربا الشرقية (من بحر البلطيق إلى البحر الأسود، ومن شبه جزيرة القرم وعلى طول حوض الفولجا وحتى وصلت إلى حدود مملكة النمسا وهددت مملكة ألمانيا) ولقد أضحت هذه المناطق – بعد ضعف وتفرق القبيلة الذهبية – عواصم لخانات مسلمة مستقلة، والتى دخلت بعضها فى مجال التنافسات العثمانية الروسية منذ القرن السابع عشر الميلادى، هذا عن مغول القبيلة الذهبية أما عن مغول فارس، الذين أسقطوا الخلافة فى بغداد والذين كونوا الدولة الإيلخانية بعد ذلك، فقد كانوا العدو الرئيسى للمماليك، واستمر الصدام بينهم وتكرر حتى بعد إسلامهم وإن لم يصل إلى معارك حاسمة ومصيرية مثل عين جالوت، كذلك تعاون مغول فارس مع الصليبيين ومع الممالك الإفرنجية ضد المماليك، ولقد انهارت دولتهم بعد أكثر من ثلاثة أرباع قرن من نشأتها. أما عن المملكة المغولية الثالثة فى أسيا الصغرى فكانت الأقل فى التأثير المباشر على العلاقات الدولية للعالم الإسلامى إلا فيما يتعلق بحدث جلل وهام وهى أنها كانت موطن تيمور لنك المغولى المسلم الذى أعاد توحيد المملكة بعد تفككها ثم اجتياح العالم الإسلامى مرة أخرى بعد ما يزيد عن مائة وخمسين عامًا من بداية زحف جنكيز خان وأبنائه./ د. رجب محمد عبد الحليم: **انتشار الإسلام بين المغول** – دار النهضة العربية – بيروت – ١٩٨٦ – وانظر كذلك/ برتولد شبولد:- **العالم الإسلامى فى العصر المغولى**- ترجمة/ خالد أسعد عيسى – مراجعة وتقديم د/ سهيل زكار – دار حسان – دمشق – ١٩٨٢ – ص١٩.

٦٢- المظفر والظاهر والناصر والأشرف....إلخ ألقاب توارثها سلاطين المماليك عن الأيوبيين ومن ثم خلعوها على أنفسهم. فلقد لقب السلطان قطز بالمظفر، وقد كان أتابكًا للسلطان المنصور على بن أيبك، فقبض عليه واستولى على مقاليد الحكم، وأصبح سلطانًا على مصر. ثم عهد إلى أحد مماليك الصالح نجم الدين أيوب وهو بيبرس فى قيادة طليعة الجيش الذى هزم المغول فى عين جالوت (بين بيسان ونابلس) ولقد ظن بيبرس أن السلطان قطز سيكافِئه على هذا النصر بتوليته الشام أو حتى حلب، لكن السلطان قطز لقصر نظره بخل عليه بها، فكان طبيعيًّا أن يدبر بيبرس مؤامرة ضده فى أثناء قفوله إلى مصر، وواتته الفرصة فقتله. وانتخبه أمراء المماليك وقوادهم سلطانًا على الديار المصرية و الشامية وتلقب باسم الملك

الظاهر- وكان بيبرس سلطانًا حازمًا عالى الهمة، شديد البأس، بعيد النظر، يحسن تدبير الملك وسياسته، فرأى أن انتصار عين جالوت وحده لا يكفى فى تثبيت سلطانه، فانتهز ظهور أمير عباسى فى دمشق فر من التتار فاستدعاه إلى القاهرة، حتى إذا تأكد نسبه إلى بنى العباس بايعه هو والناس بالخلافة فى حفاوة بالغة، ولم يلبث هذا الخليفة العباسى أن قلده سلطنة مصر والبلاد الشامية وغيرها مما يظله سلطانه، وبذلك ثبت عرشه ووطد سلطانه ضد أى محاولة قد يحاولها أحد الأيوبيين لاستعادة ملك آبائهم. وظلت الخلافة العباسية قائمة بمصر طوال حكم المماليك إلى أن أخذ السلطان سليم الأول العثمانى آخر خلفائهم معه إلى القسطنطينية. هذا ويعد عصر الظاهر بيبرس من أزهى العصور الإسلامية. وظلت بطولته فى حرب التتار والصليبيين عالقة بالأذهان أزمنة طويلة، فلقد ظل طوال حكمه يعد جيوشه ويزحف بها لحرب الصليبيين والتتار، فغزا أرمنية وأسيا الصغرى أما الصليبيون فاستولى على كثير من قلاعهم وحصونهم ومدنهم مثل قيسارية وأرسوف وصفد وتبنين والرملة وحصن الكرك والقرين القريبة من عكا وصافيتا وصفا والشقيف، ولم يلبث أن استولى على أنطاكية سنة ٦٦٧هـ، كما غزا بلاد النوبة جنوب مصر، ولقد توفى سنة ٦٧٦هـ بدمشق ودفن بها. وتولى بعده ابنه الملك السعيد، ولم يكد يدور به فى الحكم عامان حتى ثار عليه أمراء المماليك وخلعوه وولوا أخاه بدر الدين سلامش وكانت سنه لا تتجاوز السابعة، وجعلوا قلاوون أتابكًا له. وسرعان ما استغل قلاوون الفرصة، فاستخلص الملك لنفسه، وتلقب باسم السلطان المنصور، وهو من اعظم سلاطين المماليك حزمًا وعزمًا وتدبيرًا وبأسًا، وقد اتبع سياسة الظاهر بيبرس فى الإيقاع بالتتار والصليبيين، أما التتار فنازلهم مرارًا وأنزل بهم خسائر فادحة حتى رضخوا وطلبوا منه الصلح مدحورين. أما الصليبيين فقد صمم على إزالة مملكتهم الرابعة والأخيرة فى طرابلس ونازلهم سنة ٦٦٨هـ وفتحها قهرا بالسيف، وملك ما جاورها من القلاع و البلدان مثل جبيل وبيروت، وكان قد حدث شغب فى بلاد النوبة. فذهب إليها بعض قواده وقضوا على ما بها من شغب، وتوفى سنة ٦٨٩هـ وظل الملك فى أبنائه وأحفاده نحو مائة عام. وخلفه ابنه الأشرف خليل فصمم على طرد الصليبيين من آخر معاقلهم فى عكا، وكان له ما أراد وبذلك تم طرد الصليبيين نهائيًا فى عهده من الشام كله. هذا ولقد تآمر المماليك على السلطان خليل فقتلوه سنة ٦٩٣هـ وخلفه أخوه

الناصر محمد/ ابن كثير(عماد الدين أبو الفداء إسماعيل) **البداية والنهاية فى التاريخ** - مصدر سابق - ج١٣- ص٣٧، وكذلك/ بدر الدين محمود العينى: **عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان** - تحقيق: محمد محمد أمين- الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٧ - الجزء الأول - ص٨١ وما بعدها - وكذلك/ القلقشندى: **صبح الأعشى** - مصدر سابق - الجزء السابق- ص٢٣٦ وما بعدها.

٦٣- د/ فايد حامد عاشور: **العلاقات السياسية بين المغول والمماليك فى الدولة المملوكية الأولى** - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٤ - ص٧٥ وما بعدها.

٦٤- لقد كانت العلاقات المملوكية البيزنطية، والمملوكية مع جنوة بصفة خاصة تقع - كما توضح بعض التحليلات لهذه العلاقات - فى صميم العلاقات المملوكية المغولية؛ ذلك لأن تأمين الطريق بين البحر الأسود والبحر المتوسط والذى تسيطر عليه الدولة البيزنطية كان يعد ضرورة حتمية لأنه الطريق الذى تمد من خلاله القبيلة الذهبية السلطنة المملوكية بعنصر قوتها الأساسى: أى المماليك، خاصة وأن الطريق الآخر الذى يسلكه المماليك المجلوبة من مصادر أخرى كان يقع تحت سيطرة مغول فارس. انظر تفاصيل ذلك فى د/ فايد عاشور: العلاقات السياسية بين المغول والمماليك - المرجع السابق- ص٨١ وما بعدها.

65-Goel Carmichael:- The shaping of the Arabs. George Allan and Unurinlled London. 1967. P. 246.

٦٦- أحمد دراج: **المماليك والإفرنج فى القرن التاسع الهجرى- الخامس عشر الميلادى** - دار الفكر العربى - القاهرة - ١٩٦١ ص٧،٨.

٦٧- د/ سعيد عبد الفتاح عاشور **العصر المملوكى فى مصر والشام**- ج٧- ط٢- دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٦ - ص٢٧٣.

٦٨- المرجع السابق - ص٢٨١.

٦٩- د/ إبراهيم على طرفان: **الإسلام والممالك الإسبانية بالحبشة فى العصور الوسطى** - المجلة التاريخية المصرية - المجلد الثامن- ١٩٥٩ - ص٢٣٣ وما بعدها.

٧٠- المرجع السابق- ص٢٣٤.

٧١- ابن كثير: **البداية والنهاية** – مصدر سابق – ج١٤ – ص٣١٤،٣١٧.

٧٢- د/ **أحمد مختار العبادى.** د/ **السيد عبد العزيز سالم: تاريخ البحرية الإسلامية فى مصر والشام** – جامعة بيروت العربية ١٩٧٢ – ص٣١٨.

٧٣- د/ **شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات (مصر)** – مرجع سابق – ص٣٨.

٧٤- د/ **إبراهيم طرفان: مصر فى عصر دولة المماليك الشراكسة ١٣٨٢م-١٥١٧** – النهضة العربية القاهرة – ١٩٦٠ – ص٧٣ وما بعدها.

٧٥- خرج تيمورلنك من وسط أسيا فى مرحلة شهدت تشتت شمل المغول بين ممالك أربع وضعف هذه الممالك وصراعها فيما بينها ثم ضعف وتفكك بعضها حيث تقوضت فى الغرب سلطة الدولة الإيلخانية منذ ١٣٣٤م. وكذلك أضحى حال القبيلة الذهبية منذ ١٣٥٩م. وفى تحركه نحو الغرب استطاع تيمورلنك أن يعيد الوحدة إلى إمبراطورية المغول الكبرى فأتم سيطرته أولًا على وسط أسيا ثم شرع فى غزو بلاد فارس وقضى على الدولة الإيلخانية (١٣٨٥-١٣٨٦م) ثم هزم القبيلة الذهبية المتداعية ١٣٨٠م ثم أتم سيطرته على الهند ١٣٩٩م(٨٠٠-٨٠١هـ) بعد عدة أعوام من الزحف عليها. وبذا بدأ تيمورلنك زحفه على قلب العالم الإسلامى ولم يبقَ أمامه إلا العثمانيون والمماليك. وبعد صدام معهما- اتجه إلى المملكة المغولية الرابعة فى الصين لغزوها ولكنه توفى وهو فى طريقه إليها، ولقد تفتت إمبراطوريته بعد وفاته حيث تنازع على السلطة أبناؤه وأحفاده. د/ **أحمد عبد الكريم سليمان: تيمورلنك ودولة المماليك الشراكسة.** دار النهضة العربية- القاهرة ١٩٨٥ – ص١٢. وأيضًا د/ رجب **محمد عبد الحليم: انتشار الإسلام بين المغول** – دار النهضة العربية – بيروت – ١٩٨٦ – ص٢٤٥ وما بعدها.

٧٦- د/ إبراهيم طرفان: **مصر فى عهد دولة المماليك الشراكسة** – المرجع السابق- ص٧٥.

٧٧- كان من نتيجة غزو السلطان الأشرف برسباى قبرص أن فرض الجزية عليها. والتى ظلت تؤديها صاغرة إلى سلاطين المماليك فى مصر حتى استولى العثمانيون على مصر ١٥١٧ ثم استولوا على قبرص ١٥٧١ م. د/ **أحمد دراج: المماليك والإفرنج فى القرن التاسع الهجرى** – مرجع سابق- ص١٥.

٧٨- د/ **شوقى صيف: عصر الدول والإمارات** – المرجع السابق – ص٣٨،٣٩.

٧٩- **أحمد دراج: المماليك والإفرنج فى القرن التاسع الهجرى – ص١٧ وما بعدها.**

٨٠- لقد كان فتح القسطنطينية هدفًا لكل السلاطين العثمانيين. منذ تأسست إمارة عثمان فى أقصى الشمال الغربى من الأناضول باعتبارها واحدة من إمارات التخوم التركمانية (الترك المسلمون) التى قامت فى مواجهة الإمبراطورية البيزنطية المتداعية منذ منتصف القرن السابع الهجرى، أى بعد تفكك سلطة سلاجقة الروم تحت تأثير الهجمة المغولية. ولقد تولى عثمان الإمارة بعد وفاة أبيه أوطغرل ٦٨٨هـ وكان قد استقر فى هذه الإمارة كمقابل لمساعدته الأمير علاء الدين السلجوقى- آخر سلاطين السلاجقة – ضد البيزنطيين، وبدون الدخول فى أصل نشأة وبداية هذه الإمارة والذى اهتمت به العديد من الأدبيات يكفى القول إن فتح القسطنطينية هذه المرة يُعد الحصار التركى السادس (والحصار الثلاثين فى تاريخ المدينة منذ نشأتها). وكان هذا السقوط للمدينة السقوط الثامن فى تاريخها. وفى حين عاد حكم أباطرة بيزنطة بعد كل سقوط إلا أن هذا السقوط الثامن على يد الأتراك كان بمثابة خاتمة الدولة الرومانية الشرقية وخروجها لأول مرة من نطاق حكم المسيحية إلى الإسلام./ **محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية – تحقيق إحسان حقى** – دار النفائس – بيروت – ١٩٨٨. ص٨، وأيضًا/ **محمد جميل بيهم: فلسفة التاريخ العثمانى** – مطبعة مكتب صادر – بيروت ١٩٥٢- وكذلك / **محمد عبد الله عنان: مواقف حاسمة فى تاريخ الإسلام** – مرجع سابق ص١٧٩.

٨١- **د/ جمال الدين الشيال: التاريخ الإسلامى وأثره فى الفكر التاريخى الأوربى فى عصر النهضة** – دار الثقافة – بيروت ص١٣.

٨٢- المرجع السابق- ص١٦.

٨٣- المرجع السابق – ص٩.

٨٤- المرجع السابق- ص٧٩.

٨٥- يعد برنارد لويس أحد رواد الدراسات الاستشراقية بصفة عامة والعثمانية بصفة خاصة/ انظر – **برنارد لويس: السياسة والحرب فى الإسلام – ترجمة / محمد زهير،** عالم المعرفة- أغسطس ١٩٧٨- ص٢٧٣ وما بعدها.

الفصـــــل الثانى

المفهوم التاريخى العام للسياسة الإسلامية

ودلالاته لدى مفكرى المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين

تمهيد

أولًا: مفهوم السياسية لدى مفكرى المسلمين حتى نهاية القرن التاسع الهجرى

١ - السياسة لغةً.

٢ - السياسة اصطلاحًا.

ثانيًا : أهمية السياسة لدى مفكرى المسلمين قبل القرنين الثامن والتاسع الهجريين

١ - أسباب نظر المسلمين فى السياسة وعدم قبولهم للفكر السياسى اليونانى.

٢ - أهمية السياسة وموضوعاتها لدى مفكرى المسلمين الأدباء .

٣- أهمية السياسة وموضوعاتها لدى فلاسفة المسلمين .

٤ - أهمية السياسة وموضوعاتها لدى فقهاء المسلمين .

٥ - أسباب عدم بحث مفكرى المسلمين عن أصل الدولة وأنواع الحكومات فى مؤلفاتهم السياسية.

ثالثًا: أهمية السياسة لدى مفكرى المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

١ - أهمية مصر كمركز للتراث الفكرى العربى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين .

٢ - أهمية السياسة وموضوعاتها لدى مفكرى المسلمين فى القرن الثامن الهجرى .

٣ - أهمية السياسة وموضوعاتها لدى مفكرى المسلمين فى القرن التاسع الهجرى .

تعقيب

تمهـــيد

إذا كان الباحث قد استعرض فى الفصل السابق الواقع السياسى الإسلامى برمته من خلال تسلسل تاريخى واضح مترابط يعبر عن منطقية متكاملة، فما ذلك إلا لكى يقف على حقيقة الصورة العامة للواقع السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، موضوع الدراسة. ذلك أن درس التاريخ السياسى يعلمنا أن التحولات الكبرى فى مسار أحداثه كما أنها لا تولد من فراغ بل تسببها الأسباب، فهو يعلمنا أيضًا أنها بالضرورة لا تقع فجأة ودون مقدمات.

ولا شك أن هذا الاستعراض قد سمح لنا من خلال دلالاته السياسية بالكشف عن العديد من الحقائق التى عرضنا لجانب منها فيما سبق، إلا أن الحقيقة الهامة التى نود الإحاطة بجوانبها والتى لا يمكن إغفالها هى:

أن الواقع السياسى الإسلامى عبر لنا من خلال دلالاته السياسية أيضًا عن علاقة وثيقة ثابتة بين الإسلام والعروبة. وهذه العلاقة تفرض علينا منذ البداية أن نؤكد تلك القناعة من أنه لا عروبة دون إسلام، ولا إسلام دون عروبة قد يبدو هذا القول مبالغًا فيه، وقد تندفع الاعتراضات لتذكرنا بأن العالم العربى يعرف أقليات غير مسلمة، وأن العالم الإسلامى يعرف مجتمعات غير عربية، وهذا صحيح لو فهم الإسلام على أنه دين وعقيدة فقط، ولكنه غير دقيق عندما تنفتح الدائرة فإذا بالإسلام أيضًا حضارة وأسلوب للممارسة فى الحياة اليومية الفردية والجماعية، بدليل أننا لا نستطيع أن نفرق ـ فى الإسلام ـ بين ما يمكن أن يسمى دينًا فقط أو سياسةً فقط حتى يمكن الفصل بينهما.

ولا شك أن هذا الارتباط التام بين الدين والسياسة قد انعكس بدوره على التراث الإسلامى حتى القرنين الثامن والتاسع الهجريين: حيث نجد علماء العقيدة والمتكلمين، يتحدثون عن الله وصفاته، كما يتحدثون عن الخلافة والرياسة وقواعد

الحكم، وما يجب وما لا يجب أن يكون عليه الحكم، والحاكم، والمحكوم.

وكذلك نجد علماء الأصول يتحدثون عن مصادر الشريعة، وأصول الأحكام، ويتحدثون عن الخلافة والحكم، وهل هى من الأصول أو من الفروع، كما نجد الفقهاء يتحدثون عن الطهارة والصلاة والحج أو البيوع والرهن والإجارة، وإلى جانب ذلك نجدهم يتحدثون أيضًا عن الحكم والقضاء والشهادة والسياسة الشرعية ومقتضياتها، ثم يتبعون ذلك بالحديث عن تطبيق الأحكام على المسلمين وغير المسلمين، ويفيضون الكلام عن العلاقات بين المسلمين وغيرهم، وهل الأصل فى العلاقة بين المسلمين وغيرهم السلم أم الحرب؟ وغير ذلك من مسائل العلاقات بين الأمم والشعوب [مما يعرف اليوم بالقانون الدولى بقسميه] وإننا لنجد فى هذه البحوث من الجدة والطرافة والانسجام مع مقتضيات السلم والحرب؛ ما لا نجده فى أبحاث المعاصرين من علماء السياسة والدستور.

كذلك فإن المتابعة المنطقية والتحليلية للواقع السياسى الإسلامى العام، أثبتت أن هناك علاقة ثابتة بين الفكر والممارسة السياسية؛ وأن فهم أى منهما وحدة لا بد وأن يقدم صورة مشوه للحقيقة، فإذا كان الواقع السياسى الإسلامى هو الممارسة السياسية، والممارسة السياسية هى الواقع السياسى ببساطته والتعامل اليومى بصراحته والتاريخ العام بإيجازه؛ فإن الفكر السياسى الإسلامى الذى ارتبط بذلك الواقع والذى هو مجموعة المفاهيم والمدركات السياسية؛ قد أفرز لنا العديد من المفاهيم السياسية: كمفهوم التسامح، والاعتدال، أو التوازن وكذلك مفهوم الأمة، أي: وحدة الأمة الإسلامية، ومفهوم العصبية، ومفهوم الدولة، وهذه المفاهيم وغيرها ممن سنتعرض له، هى ما شكلت الفكر السياسى الإسلامى، وهو ما نجده واضحًا فى مؤلفات مفكرى السياسة المسلمين.

ولكن هل كانت هذه المؤلفات تشكل بحوثًا سياسية مستقلة عن موضوعات التراث الإسلامى الأخرى أم كانت مرتبطة بها؟ وهل هذه البحوث السياسية قد

استمدت أصولها فعلًا من التراث السياسى اليونانى (كما ذهب إلى ذلك أصحاب الأحكام التى طرحناها فى مقدمة هذه الدراسة)؟ وهل بحث المسلمون فى أصل الدولة وأشكال الحكومات؟ وهل كان التأليف فى المجال السياسى من قبيل الترف الفكرى أم لضرورة وأهمية السياسة وحاجة المجتمع العربى الإسلامى إليها؟ وهل البحوث السياسية عند مفكرى المسلمين قليلة ولا تعدو كونها حكمًا وأمثالًا؟

هذه الأسئلة وغيرها هى ما تمثل موضوع هذا الفصل. ولكن قبل التطرق للإجابة عنها. **نوضح مفهوم السياسة لدى مفكرى المسلمين.**

أولا: مفهوم السياسة لدى مفكرى المسلمين حتى نهاية القرن التاسع الهجرى

من أبسط مبادئ المنهج العلمى وبديهياته الأساسية؛ التعريف بموضوع الدراسة (أى دراسة كانت) ومما لا شك فيه أن هذه البديهية الهامة لم تنل اهتمام معظم الباحثين (الاهتمام الكافى الواقى الذى يبرز خطورتها وآثارها) فى تعاملهم مع التراث السياسى العربى الإسلامى، وكانت النتيجة المنطقية لتعاملهم هذا، أن فتحوا الباب على مصراعيه أمام (الآخرين) وأعطوهم الفرصة السانحة لكى يوجهوا سهام نقدهم للتراث السياسى الإسلامى؛ مدعين بأن هذا التراث أجوف لا يحوى فكرًا ولا قيمة ذات شأو تُرجى منه - مع أن الحقيقة غير ذلك على الإطلاق؛ فنظرة فاحصة مدققة إلى كتب التراث السياسى (التى تركها لنا أسلافنا من مفكرى المسلمين) تكشف زيف ذلك الادعاء؛ لسبب بسيط هو أن كتب التراث هذه، إنما كتبت بلغة واضحة، لا لبس ولا غموض فيها هى اللغة العربية. التى كانت وسيلة الإفصاح عن مكنون ما فى هذا التراث وبيان معانيه، فهى وسيلة الدرس والبحث والفهم والتفاهم والحديث والكتابة؛ لذلك نجد أسلافنا حريصين منذ البداية على تعريف الألفاظ والعبارات موضوع الدراسة لغويًا ثم اصطلاحيًا، وتلك سُنَّة منهجية نلحظها لديهم فى تعريفاتهم. حيث يسير المصطلح دائمًا بسير العلم ويتوقف بتوقفه[1].

وهذا يعنى أننا لكى نتوصل إلى معرفة مفهوم السياسة لدى مفكرى المسلمين، فما علينا إلا أن نتبع الآتى:

١- السياسة لغة

وردت كلمة السياسة فى اللغة بمعنى الطبع والقيادة، وذلك ما يتضح فى تعريف العديد من اللغويين لها، فعلى سبيل المثال: يعرفها الزمخشرى (ت ٥٣٨هـ) بقوله (هو يسوس الدوابّ، وهو من ساستها وسواسها. والكرم من سوسه: من

طبعه. وتقول: كيف تكون الرعية سوسة، إذا كان راعيها سوسة. ومن المجاز: الوالى يسوس الرعية ويسوس أمرهم ويسوس أمورهم، وسوس فلان أمر قومه[٢].

وابن منظور (ت ٧١١ هـ) ورد عنده لفظ السياسة بمعنى الرياسة والقيادة وتحمل المسئولية: وهذا ما يتضح فى قوله (السوس: الرياسة، يقال ساسوهم سوسًا، وإذا رأسوه قيل: سوسوه وأساسوه. وساس الأمر سياسة: قام به، ورجل ساس من قوم ساسة وسواس، أنشد :

سادة قادة لكل جميع ساسة للرجال يوم القتال

وسَوَّسَه القوم: جعلوه يسوسهم. ويقال: سوس فلان أمر بنى فلان، أى كلف سياستهم. وفى الحديث: (كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم) أى تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء، والولاة بالرعية، والسياسة: القيام على الشىء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها ـ والوالى يسوس رعيته)[٣].

والفيروزأبادى (ت ٨١٧ هـ) ورد عنده لفظ السياسة بمعنى الأمر والنهى ـ وذلك ما يتضح فى قوله: (سُست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها)[٤].

واضح إذن مما سبق أن أصل السياسة فى لغتنا العربية من السوس بمعنى الرياسة، وساس الأمر سياسة قام به، فالسياسة القيام بأمر الناس بما يصلحها من تحقيق المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم.

(٢) السياسة اصطلاحًا

حظى المصطلح السياسى باهتمام بالغ عند أسلافنا (من أدباء وفلاسفة وفقهاء) نجد هذا واضحًا عند العديد منهم.

ومن هؤلاء نجد (**شهاب الدين بن أبى الربيع**) (ت ٢٢٧ هـ ـ ٨٤٢ م) الذى

قام بعملية استقراء واسعة لما سبقه من مؤلفات سياسية. وانتهى إلى تعريف السياسة بأنها (القيام بأمر الناس وتدبير أحوالهم بالدين القيم والسنة العادلة)(٥).

كما نجد مفكرًا وأديبًا آخر هو (الجاحظ) (ت/ ٢٥٥هـ) يعرف السياسة بأنها (تحقيق النظام وردع الخارجين وتدبير حاجات الناس؛ لأن الناس لو تُرِكوا دون نظام لفسدوا، ومن ثم لا بد أن يجتمعوا لتحقيق أهدافهم)(٦).

كذلك نجد مفكرًا وأديبًا آخر هو (ابن قتيبة الدينورى) (ت٢٧٠-٢٧٦هـ) يذهب إلى أن السياسة هى: تدبير شئون الناس، بما يكفل لهم المصالح ويرفع عنهم المضار(٧).

وإذا كان المصطلح السياسى قد حظى بهذا القدر من الاهتمام من مفكرينا وأدبائنا العرب المسلمين، فإنه كذلك حظى باهتمام بالغ أيضًا عند فلاسفتنا. فهذا هو فيلسوف المشرق العربى الكبير(الفارابى) (ت ٣٣٩ هـ) واضع أسس الفلسفة السياسة عند العرب. يطلق على كلمة (السياسة) اصطلاح علم السياسة أو العلم المدنى. ويعرفها تعريفًا أكثر شمولًا بأنها (ذلك العلم الذى يفحص عن أصناف الأفعال والسنة الإرادية؛ وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون الأفعال؛ وعن الغايات التى لأجلها تفعل؛ وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان)(٨).

ولقد تابع (ابن سينا) (ت ٤٢٨هـ) الفارابى فى تعريفه للسياسة - ويظهر لنا ذلك بوضوح فى رسالته [السياسة] والتى استهلها بضرورة وجوب السياسة وأنها منهج عام لإصلاح حياة الإنسان)(٩).

ولم يكن فلاسفة العرب المسلمون وحدهم الذين اهتموا بتعريف السياسة، بل إننا نجد فقهاء المسلمين كذلك قد اهتموا بها اهتمامًا كبيرًا. نجد هذا واضحًا عند فقيه شافعى هو (الماوردى) (ت٤٥٠ هـ) حيث يعرف السياسة بأنها إصلاح أحوال

الرعية وانتظامها عن دين مشروع وتجميع الكلمة على رأى متبوع[١٠].

كذلك نجد فقية الشافعية الكبير **(الغزالي)** (ت٥٠٥هـ) يعرف السياسة بأنها (صلاح الخلق عن طريق إرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجى فى الدنيا والمؤدى للآخرة)[١١].

كما نجد فقيهًا آخر هو **(أبو بكر الطرطوشى)** (ت٥٢٠هـ) يعرف السياسة بأنها " إقامة القسط الذى شرعة الله تعالى لعباده؛ وركوب سبيل العدل والحق الذى قامت به السماوات والأرض، وإظهار شرائع الدين؛ ونصر المظلوم؛ والأخذ على يد الظالم؛ وكف يد القوى عن الضعيف؛ ومراعاة الفقراء والمساكين؛ وملاحظة ذوى الخصاصة والمستضعفين[١٢].

كذلك لم يخرج المصطلح السياسى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين عن هذه التعريفات؛ فعلى سبيل المثال يعرف **(ابن قيم الجوزية)** (ت٧٥١هـ) السياسة بأنها: (ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح؛ وأبعد عن الفساد؛ وإن لم يضعه الرسول؛ ولا نزل به وحى)[١٣].

كما يعرف **(خليل الأسدى)**- وهو من مفكرى القرن التاسع الهجرى (٨٥٥هـ) - السياسة بأنها (العلم المبرهن الدال على النصيحة والتذكرة؛ وما تحصل به الإعانة على تدبير الأمور الواجبة المعتبرة)[١٤].

هذه بعض النماذج لتعريف المصطلح السياسى عند مفكرى المسلمين، والأمثلة كثيرة لو أحطنا بها لن تكفينا تلك الصفحات؛ لكن على كل حال يلاحَظ مما سبق تقارب معنى كلمة السياسة لغةً واصطلاحًا؛ وأنها تعنى على وجه الإطلاق: **[القيام بأمر الناس (الرعية) بتدبير ما يصلحهم ودرء المفاسد عنهم من جهة، وتلافى الخلل وإصلاح ما فسد من جهة أخرى].**

وبناءً على ذلك تتضح لنا ملاحظتان في غاية الأهمية :

الملاحظة الأولى

أنه لم يخلُ تعريف للسياسة لغويًا أو اصطلاحيًا كما رأينا من كلمة التدبير، وهذا يؤكد لنا أن ظاهرة التدبر السياسي كانت موضع عناية خاصة لدى مفكري المسلمين حتى نهاية القرن التاسع الهجري. وهذا معناه أن مفهوم التدبر في حقيقة الأمر يعني تصور المستقبل انطلاقًا من الحاضر والماضي على أنه امتداد لهما وبناء خطة للتعامل مع المستقبل بحيث لا يؤخذ الفرد على غرة؛ وبحيث تصير إحدى وظائف الحاكم أن يعد نفسه لجميع احتمالات التطور من منطلق القدرة والفاعلية.

الملاحظة الثانية

أن كلمة السياسة عند اليونان كما رأينا سابقًا في مدخل هذه الدراسة كانت تعني فن قيادة – أو إدارة – المدينة، أي تنظيم حياة الأفراد في مجتمع له أساليبه المدروسة ونظمة المحبوكة ودولتة؛ ويروى لنا بعض المؤرخين الفرنسين. كيف أن **أفلاطون** عندما تعرض في أول تدريس للتعريف بالسياسة قال: (السياسة هي فن تنشئة القطيع؛ والحيوانات تنقسم من ناحية إلى: حيوانات ذات قرون وأخرى دون قرون؛ ومن ناحية أخرى فهي إما ذوات قدمين أو ذوات أربع، ومن ثم فإن السياسة هي فن قيادة ذوي القدمين دون قرون ودون ريش (وعندئذ تصدى له أحد الحاضرين لحلقة الدرس في الأكاديمية؛ وهو (ديوجين) بأن ألقى في الدائرة بديك وقد نتف ريشه وموجهًا الخطاب للفيلسوف (هذا هو رجل أفلاطون)[١٥].

من هذا السياق يتضح لنا منذ البداية أن التحليل اللفظي لكلمة السياسة عند كل من المسلمين واليونان كشف لنا مدى الخلاف – بل والتناقض– بين مفهوم السياسة عند كليهما. فبينما عرف مفكرو اليونان السياسة بأنها فن قيادة وإدارة المدينة (**الدولة**) وربطوها بكل ما يمس الدولة والدستور والنظام السياسي والسيادة، نجد أن مفكري المسلمين عرفوها بأنها القيام بأمر الناس بتدبير ما يصلح أحوالهم ويدرء

المفاسد عنهم، وبالتالى ربطوها بالإصلاح والتدبير والرعاية والتربية والتوجيه من خلال إصلاح الواقع السياسى وتطويره.

وبينما تقوم السياسة عند مفكرى اليونان لتنظيم حياة طبقة واحدة فقط من الناس وهى طبقة الأحرار مع إهمال الطبقات الأخرى، نجد السياسة عند مفكرى المسلمين تقوم على تنظيم حياة كل الناس من مسلمين وغير مسلمين طالما هم تحت حكم الإسلام (إذ إن المجتمع المسلم مجتمع لا طبقى عكس المجتمع الهلينستى، كما أنه مجتمع يكفل حرية العقيدة الدينية لغير المسلمين كما أقر بذلك الإسلام).

لكن السؤال الآن بعد هذا العرض: هل تلك التعريفات التى جاء بها أسلافنا للمصطلح السياسى كانت من قبيل الترف الفكرى أم لضرورة وأهمية السياسة وحاجة المجتمع العربى الإسلامى إليها؟ وهل كان حظ المسلمين من البحوث السياسية بعد هذا الذى قدمناه سيئًا؟ وأن وجودها بينهم كان أضعف وجود؟

ثانيًا: أهمية السياسة لدى مفكرى المسلمين قبل القرنين الثامن والتاسع الهجريين

١- أسباب نظر المسلمين فى السياسة وعدم قبولهم للفكر السياسى اليونانى

تطالعنا المصادر التاريخية السالفة الذكر، أن المسلمين لو لم يمتلكوا سياسات ذات قيم عليا ومبادئ سامية راسخة تغاير السياسات التى كانت متبعة من قبل، لما سيطروا على كل تلك الشعوب التى دخل أهلها فى الإسلام؛ لأنهم لو لم يملكوا تلك السياسات التى تتمثل فى الحرية والعدل والمساواة والتسامح لأصبحوا غزاة. ولسهل على شعوب البلاد التى فتحوها مقاومتهم وطردهم. كما تطالعنا تلك المصادر التاريخية أيضًا؛ أن كثيرًا من الشعوب قد دخلت الإسلام دون قتال، بل إن أهلها ساعدوا المسلمين الفاتحين على التخلص من طغيان حكامهم وسياساتهم الفاشلة. وهكذا يتضح لنا بما لا يدع مجالا لأدنى شك أن هناك سببين عظيمين حثّا المسلمين على النظر فى السياسة ويؤكدان حرصهم على البراعة فى صناعتها :- **أحدهما:** أنهم كانوا أمة فاتحة بلغت فى عزها وسطوتها أن قوضت عروش قوم جبارين. ومدت سلطانها العادل على شعوب مختلفة فى طبائعها وعاداتها وطرق تفكيرها. والفاتح الغيور على استقلال بلاده أشد حاجة وأسرع يدًا إلى إتقان السياسة من مرتاح البال للبقاء تحت سلطة دولة أخرى.

والسبب الثانى أن الإسلام شرع للسياسة أصولًا فى أحسن مثال؛ وحارب الاستبداد باليمين والشمال؛ فأذاق أمته طعم الحكومة اللينة الحازمة؛ وشب فى أحضانه رجال شهد بدهائهم السياسى أعداؤهم المنصفون.

هذان السببان ندبا المسلمين إلى النظر فى مبادئ السياسة وأصول الحكم. وهذا ما نراه واضحًا فى عصر ازدهار حضارة المسلمين بصفة عامة، والعصر العباسى الأول بصفة خاصة.

ففى عصر العباسيين الأُوَل الذين اتبعوا سياسة الموازنة بين عصبيات الأمة فى الداخل. وبين مصالح الأمة فى الخارج كما عرضنا سابقًا. أقول: فى هذا العصر قامت حركة التأليف والترجمة والتدوين على قدم وساق، وجميع ما خلفه المسلمون الأول يرجع تقريبًا إلى هذا العصر، أو إلى أصول وضعت فى هذا العصر، وكان العباسيون يهتمون قبل كل شيء بتركيز دعائم ملكهم: لهذا كانت حرية الرأى على مبلغ احترامها وعظم مكانتها فى الإسلام - مستظلة إلى حد ما بلواء العباسيين؛ وقد كان للعباسيين خصوم من العرب يمثلهم بنو أمية الذين استطاعوا ابتناء ملك واسع ومجد عريض فى الأندلس، يماثل -إن لم يفق- ملك بنى عباس ومجدهم فى الشرق؛ وخصوم من غير العرب يتزعمهم ويثيرهم أبناء عمومتهم العلويون؛ وفى ظلال الحكم العباسى تنبهت القوميات الغافية؛ وتحركت الأطماع فى نفوس كثيرين من أبناء الأمجاد الأول التى غلبها الإسلام؛ ولهذا رأى العباسيون أن من حقهم أن يشرفوا على توجيه البحوث ومراقبة (الإنتاج) الفكرى فى ملكهم؛ فعنى مفكرو الإسلام فى عهدهم من علوم اليونان والفرس وغيرهم بالفنون التى كانت غير معروفة لهم؛ أو كانت بضاعتهم فيها مزجاة؛ وكانوا يصرفون عنايتهم إلى هذه العلوم على قدر ما يرون لها من فائدة وعلى حسب ما تمس إليه الحاجة؛ فأقبلوا على العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة والمنطق بمجامع قلوبهم؛ فلما نفقت سوق الفلسفة فمد إليها بعض القاصرين أيديهم، واتخذوا منها ظهيرًا لآراء سخيفة يعتنقونها أو شبه على الدين يوردونها؛ فما كان من أولى العلم إلا أن تصدوا لتلك الآراء ومطاردة هاتيك الشبهة، واضطروا فى تقويمهم وكف بأسهم إلى استعمال السلاح الفلسفى الذى هاجموهم به، ولم يبالوا أن يمزجوا عقائدهم الصحيحة بالفلسفة اليونانية ما داموا يحملون فى أناملهم أقلامًا تفرق بين خيرها وشرها وإيمانها وكفرها.

ومن هذا المنطق أعطى مفكرو الإسلام جانبًا من عنايتهم إلى ما نُقل لهم من سياسة أفلاطون وأرسطو؛ التى تم ترجمتها إلى العربية؛ منذ يوحنا ابن البطريق

(ت- حوالى ١٨٠هـ) الذى ترجم كتاب السياسة لأرسطو[١٦].

وكذا **حنين بن إسحق العبادى** (ت- حوالى ٢٦٢هـ) الذى ترجم الجمهورية والنواميس (القوانين) لأفلاطون - وكذا كتاب السياسة لأرسطو[١٧].

لكن مع ذلك لم تلق هذه الكتب أى اهتمام من جانب مفكرى الإسلام؛ لأن أيديهم كانت مملوءة بمبادئ السياسة الكافية فى تدبير مصالح الأمة وصيانة حقوقها على منهج الحرية السامية والعدالة الصادقة. كما كانوا يرون أن فيها أضاء لهم من مشكاة الشريعة أو جرى على ألسنة حكمائهم ما إذا اتسق لذى فطرة سليمة وألمعية مهذبة أصبح سائسًا خطيرًا أو مصلحًا كبيرًا، يؤكد قولنا هذا ويدعمه **العديد من الأدلة نذكر أهمها فيما يلى** :

أن **يوحنا بن البطريق** والذى اشتهر بنقل كتب الطب عن اليونان؛ كان مدركًا لطبيعة النسق الحضارى الإسلامى وبنائه المعرفى؛ لذلك عندما نقل كتب الطب ترجمها حرفيًا؛ وعندما نقل كتاب السياسة لأرسطو استوعبه وأعاد إنتاجه بما يتناسب مع النسق الثقافى المعرفى المنقول إليه، إدراكًا منه أن ما يتعلق بعقل الإنسان وروحه يجب أن يتم التعامل معه بمنهج مختلف عما يتم التعامل به مع جسده الذى قد لا يختلف من إنسان لآخر؛ لهذا قام ابن البطريق بترجمة كتاب أرسطو **(السياسة)** وأسماه (سر الأسرار: كتاب السياسة فى تدبير الرياسة) حيث بدأ الكتاب بالحديث عن أصناف الملك؛ ثم تناول تدبير الملك وما يجب على الملوك؛ وصفات الملوك وصفات الوزير والعدل والرعية والرسل والقواد والجنود. وهذه الموضوعات كما نعرف لم يتناولها أرسطو فى كتابه السياسة على هذا النحو، كما أنه لم يتناول البعض منها على الإطلاق.

وهذا ما دعا مترجمين آخرين إلى الانتباه لهذا الأمر، فما كان منهم إلا تقديم مؤلفات أفلاطون وأرسطو السياسية بصورة أخرى؛ ذات نزعة أخلاقية فضفاضة؛

نجد هذا واضحًا عند حنين بن إسحاق ومدرسته؛ فقد قام حنين بن إسحاق بترجمة (وصية أفلاطون فى تأديب الأحداث) ونسب هذا الكتاب لأفلاطون[١٨].

كما قام حنين بن إسحاق بترجمة مقالتين ونسبهما لأرسطو. الأولى تحمل عنوان (وصية أرسطاطليس للإسكندر) والثانية تحمل عنوان (رسالة أرسطاطليس إلى الإسكندر فى السياسة)[١٩].

ومن المعلوم لدينا أن أفلاطون لم يؤلف كتابًا يحمل عنوانًا فى تأديب الأحداث على الإطلاق؛ وإنما تناول هذا الموضوع ضمن سياق محاورة الجمهورية [ويبدو أن هؤلاء المترجمين على الرغم مما قدموه من إيجابيات بصدد كثير من ترجماتهم؛ إلا أنهم كانوا مصرين على إثبات إن الإسلام وحده ليس له فضل السبق فى تقديم قيم أخلاقية عليا، وإنما كذلك فلاسفة اليونان!!

وهذا ما دعا بعض فلاسفة المسلمين إلى ترجمة بعض كتب الفلسفة من اليونانية إلى العربية رأسًا؛ كالفارابى مثلًا الذى ترجم نواميس أفلاطون حتى الكتاب التاسع كذلك نجد مترجمين آخرين حذوا حذو مدرسة حنين، مثل أبى عيسى بن إسحاق ابن أبى زرعة - الذى ترجم مقالة لأرسططاليس وسماها فى التدبير[٢٠].

(ب) ومما يدل أيضًا على عدم اهتمام مفكرى المسلمين وعدم اكتراثهم بالفكر السياسى اليونانى، أنهم على الرغم من قبولهم للفلسفة اليونانية؛ وعلى الرغم من حفظهم إياها للبشرية وهى لا تتفق مع عقيدتهم، وعلى الرغم من تداول المصطلحات الفلسفية اليونانية فيما بينهم. كالجوهر، والهيولى؛ والعدم...... إلخ. إلا أنهم لم يستخدموا المصطلحات السياسية اليونانية؛ كالديمقراطية؛ والأرستقراطية؛ والأولجاركية؛ والموناركية...إلخ على الإطلاق مما يدل دلالة قاطعة على صحة ما ذهبنا إليه. **لكن هل معنى ذلك أن مفكرى المسلمين لم يكن لهم بحوث فى المجال السياسى؟ أو أن بحوثهم فيها كانت قليلة؟**

(٢) أهمية السياسة لدى مفكرى المسلمين الأدباء

قد يعجب المرء عندما يرى مفكرى المسلمين من أدباء وفلاسفة وفقهاء، قد عالجوا فى صفحات طوال الكثير من الموضوعات والقضايا السياسية وضمنوها فى بحوث لهم، وذلك لأهميتها وضرورتها للمجتمع الإسلامى والبشرى من جهة، وكرد فعل لرغبة حاكم أو هدية له من جهه أخرى. هذا وقد قصد بتلك البحوث السياسية تقرير الأوضاع التى تعورفت سياسيًا بين المسلمين وتنزيلها على مبادئ الإسلام أو تنزيل مبادئ الإسلام عليها، بتأويلها أو تلوينها بحيث لا تختلف مع العرف السياسى القائم، **ومن هذه المؤلفات التى وقعت تحت يدى الباحث فى عصر ازدهار العربية الاسلامية ما يلى:**

(أ) كتاب **(سلوك المالك فى تدبير الممالك) لشهاب الدين بن أبى الربيع**. حيث قدمه كهدية للخليفة المعتصم بالله العباسى. وقد بدأ ابن أبى الربيع الفصل الأول منه: بلزوم أن يكون هناك خالق لهذا الكون وضع له نواميس وقوانين استلزمت أن يكون هناك أنبياء، وأن يكون للإنسان موضع معين فى هذا الكون، واستلزمت كذلك أن يكون هناك حكام يسوسون الناس لما فيه مصلحتهم، والفصل الثانى يعرض فيه لأحكام الأخلاق وأقسامها. وفى الفصل الثالث يحدد أصناف السيرة العقلية الواجب على الإنسان اتباعها والعمل بها ويبين ماهية الإنسان ودوره كخليفة لله فى الأرض وما يفرضه عليه ذلك؛ ثم يعرض للسلوك السياسى للإنسان الذى يحقق العمران القائم على التعاون. وفى الفصل الرابع يقسم السياسات ويحدد أنواعها ويتناول أسباب العمران، وكيفية ظهور المدن، وخصائص الحكومة الصالحة، وأركان الملك. وهذا الجهد الجهيد الذى قام به (ابن أبى الربيع) فى كتابه هو ثمرة عملية استقراء واسعة قام بها لما سبقه من مؤلفات سياسية.

ويتجلى لنا ذلك فى قوله: (وظاهر أن المصنفات الموجودة فى هذا الفن، أعنى علم الأخلاق والسير وما يتعلق بها، تجاوز حدود الكثرة وتتشعب أنحاؤها

وتختلف طرقها حتى يكاد يتعذر إحصاؤها، فتأمل المملوك (يقصد نفسه) ما وجد من الكتب فى هذا العلم تأملًا شافيًا) وانتزع منها ما كان قابلًا للتشجير والتقسيم (يقصد بالتشجير هنا الأشكال التوضيحية التى اتبعها كنموذج فى كتابه لسهولة الفهم ويسره) على أن فوق كل ذى علم عليم. وأجرى فيه الإيجاز والاختصار... فإنه يجد عند الاستقراء لكل واحد منها سببًا وعلة عنه وجد... وينبغى أن يعلم أن البارئ جلت قدرته خلق الخلائق بحكمته فأبدعها إبداعًا وجعلها أجناسًا وأنواعًا على صور مختلفة. وأشكال متباينة.... ولما كان غرضنا فى هذا الكتاب الإبانة عن الكمال الخاص بنوع الإنسان الحاصل باستعمال الفضائل المأمور بها واجتناب الرذائل المنهى عنها احتجنا إلى..... نفس طاهرة، وطبع ذكى، وعقل نقى من دنس الآراء والمذاهب الزايغة عن الحق، فتتولى تدبير العالم وتسويس أهله بالدين القيم والسنة العادلة، وتخليصهم من أيدى المتسلطين عليهم، الذين من شأنهم إبطال آثار الآراء الشرعية وإزالة رسوم الرياسات المدنية فيرتب الناس مراتبهم، ويصفهم تصفيفًا يعرف كل امرئ مقامه ويقف عند الذى حد له أمامه، وينخع بالطاعة لمن فوقه، ولا ينزع إلى المنافسة لمن علاه فى القدر والسياسة فيتحرى الأمور إلى غايتها والتى حددتها الحكمه الإلهية والشريعة النبوية والعادات العقلية وتأمن العباد وتعمر البلاد[٢١].

ويشدد (ابن ابى الربيع) على أهمية السياسة فى الفصل الرابع من كتابة فيقول: (إن الذى حدانا على وضع هذا الفصل وإيداعه الكتاب بعد كماله معان منها أن الله جل جلاله لما خص الملوك بكرامته ومكّن لهم فى بلاده وخوّلهم عباده أوجب على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم كما أوجب عليهم طاعتهم. فقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [الأنعام: ١٦٥] وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩] ومنها إنما اضطر العالم إلى سائس ومدبر ليدفع الأذى الواقع على بعضهم من بعض، حتى يقصد كل واحد منهم للصناعة التى لمصلحة نفسه

ومصلحة غيره ممن يحتاج إليها ولا يعوقه عنها عائق، فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم على مصالح عيشتهم واستقامة أمورهم... ومنها أيضًا أنه لا بد لمن تقلد الخلافة والملك من وزير على نظم الأمور، ومعين على حوادث الدهور، يكشف له صواب التدبير. ألا ترى إلى نبينا (ﷺ) مع ما خصه الله تعالى من الإكرام وآتاه من الآيات العظام، ووعد بإظهار الدين، وأيده بالملائكة المقربين، وهو مع ذلك موفق للصواب مؤيد بالرشاد، اتخذ على بن أبى طالب كرم الله وجهه وزيرًا. فقال: أنت منى بمنزلة هارون من موسى. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَا مَعَهُۥٓ أَخَاهُ هَٰرُونَ وَزِيرًا﴾ [الفرقان :٣٥]. فلو استغنى أحد مما ذكرنا عن المؤازرة والمعاضدة برأيه وتدبيره ، لاستغنى نبينا محمد وموسى صلوات الله عليهما وسلامه. فالوزير هو الشريك فى الملك المدبر فيه بحفظ أركانه، المدبر بالقول والفعل أركانه[٢٢].

كانت هذه إذن هى غاية السياسة وأهميتها وضرورتها عند (ابن أبى الربيع) وهذا هو مبلغ علمه لها كما قال.

(ب) وإذا كان ابن أبى الربيع قد عاش فى القرن الثانى الهجرى وأوائل القرن الثالث الهجري، فإن المرء ليدهش عندما يطالع المؤلفات البيلوجرافية العربية وكذلك كتب التراجم التى تعرض أسماء الكتب فى الموضوعات والفنون المختلفة، يدهشه ذلك العدد من المؤلفات السياسية التى رصدتها أقلام المؤلفين من العرب والمسلمين، وأن ابن أبى الربيع لم يكن سوى واحد من مؤلفين كُثُر فى هذه الفترة، فابن النديم - على سبيل المثال - الذى اشتهر بمؤلفه [الفهرست] (وهو من المؤرخين الثقات حتى نهاية القرن الرابع الهجرى)- يرصد فيه من المؤلفات السياسية أو ذات الطابع السياسى الكثير. منها (اختلاف الناس فى الإمامة، وتدبير الإمامة - لهشام بن الحكم (ت١٩٩هـ) ورسالة فى نصيحة ولى العهد، ونصيحة الكتاب - لعبد الحميد الكاتب - كان من خاصة مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية وقتل معه ١٣٢هـ- وتدبير

الملك والرياسة - لسهل بن هارون ت ٢١٥هـ - والسياسة الملوكية لعبد الله ابن طاهر - وسياسة الملوك للقاسم العجلى - ت ٢١٦ هـ - كذلك المسالك والممالك لأحمد بن الحارث الخزار ٢٥٦ هـ - واختلاف الملوك للفتح بن خاقان ت ٢٤٦ هـ ومن الكتب السياسية الهامة التى ذكرها ابن النديم فى الفهرست كذلك - كتاب الرسالة الكبرى فى السياسة، وكتاب الرسالة فى السياسة العامة، لفيلسوف العرب الكندى - ت ٢٥٢ هـ - كذلك ألف أحد تلامذة الكندى وهو أحمد بن الطيب كتاب السياسة الكبير، وكتاب السياسة الصغير(٢٣). فإذا ضمَّنا هذا الذى ذكره ابن النديم وغيره من مؤرخى الكتاب والسير الثقات من مؤلفات سياسية، إلى دواوين الحديث النبوى المهمة التى بدأت تظهر منذ مطلع القرن الثالث الهجرى (البخارى، مسلم، وأحمد، وابن أبى شيبة، والترمذى، وأبو داود، وابن ماجه، وأبو عوانة وغيرهم) حيث تحتوى جميع هذه الصحاح والمسانيد والمصنفات على أبواب واسعة تتضمن أحكام الجهاد ومبدئيات السياسية الإسلامية (فيما عرف فيما بعد بالسياسة الشرعية) لأصبح لدنيا تراثًا سياسيًّا ضخمًا فى فترة وجيزة لا تتعدى القرنين من الزمان.

(جـ) إذا كان هذا هو الوضع العام لحركة التأليف السياسى الذى بدأ فى الظهور إبان عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. فماذا عن حركة التأليف السياسى فى عصر الضعف والتفتت للعالم الإسلامى، والذى بدأت بوادره تظهر فى الأفق منذ الخليفة العباسى الواثق وأخذت تتضح معالمها فى عصر نفوذ البوهيين وقد بلغ الفساد فى عهدهم مداه، فأصبح مركز الخلافة الأسلامية يدار من قبل النساء والجوارى، وأصبح النظام الإدارى من أفسد النظم وأشدها تعسفًا وجورًا وظلمًا، حيث يكفى أن يدفع الولاة والعمال والوزراء الرشوة لكى يفوزوا بمناصبهم، فانتشرت الموبقات وعمت المجاعات، الأمر الذى شجع الروم المرابضون على تخوم أرض الإسلام على

الإغارة عليه من آن لآخر ممهدين بذلك للحملات الصليبية فيما بعد؛ ثم ماذا عن عصر الخلفاء الذين لم يكن لهم من الأمر شيء سوى الاسم فقط[٤] **وماذا عن الإسهامات الفكرية التى قدمها مفكرو السياسة المسلمون فى المجال السياسى فى تلك الفترة؟**

الحق أنه على الرغم من الضعف السياسى الذى انتاب الأمة الإسلامية فى تلك الفترة، والتى عرضنا لها بشىء من التفصيل فى الفصل السابق؛ فإن من العجب أن هذا الضعف السياسى كان من أسباب النهضة الفكرية: فقد حرص كثير من الأمراء الذين استقلوا بأقاليمهم عن مركز الخلافة الإسلامية فى بغداد، وكذلك بعض الوزراء؛ أن يقربوا إليهم عددًا من المفكرين فى شتى نواحى المعرفة؛ إما لرغبتهم فى العلم، أو لتزيين مجالسهم بالعلماء، ولذلك وجدنا أن كثيرًا من المؤلفات السياسية أو ذات الطباع السياسى التى ظهرت فى هذه الفترة بأقلام كبار المفكرين المسلمين، كانت بتشجيع من حكام الأقاليم أو ذوى الجاه والنفوذ. فالأديب الكبير **[الجاحظ]** ألف كتاب (التاج فى أخلاق الملوك) وأهداه إلى [الفتح بن خاقان] الذى اتخذه الخليفة العباسى المتوكل أخًا له (وقد قتل فى نفس الليلة التى قتل فيها المتوكل) وقد ذكر الجاحظ فى مقدمته لهذا الكتاب سبب تأليفه له. وهو تبيان كيف يتعامل الناس مع ملوكهم وكيف يتعامل الملوك مع رعيتهم، ومن ثم دار هذا الكتاب فى مختلف فصوله حول هذه القضية بغية إصلاح العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، والتى تمثل جوهر علم السياسة فى أى زمان ومكان على أساس أخلاقى. لذلك تراه يركز على أن هدف الحكم هو إصلاح أحوال الرعية وأن أخطر مشاكله تسرب شهوة التسلط إلى الملوك[٥].

ولأهمية السياسة وضرورتها عند الجاحظ ألف فيها تسع كتب غير الذى ذكرناه، **فمنها كتاب (استحقاق الإمامة) الذى أكد فيه على أهمية الاجتماع البشرى وضرورة وجود سلطة تحقق النظام، كما أنه حذر فيه من وجود أكثر من حاكم [إمام] لأن ذلك خطر على وحدة المسلمين**[٦].

ومن هذه الكتب أيضًا نذكر كتابه (الحُجَّاب) حيث يؤكد فيه على ضرورة النصيحة وأهميتها فى استمرار النظام، ثم يناقش قضية [الحجاب] وهى وجود حائل بشرى أو مادى بين الحاكم وبين التواصل المباشر مع الرعية، وما يرد فى النهى عنه من أحاديث نبوية شريفة، وأقوال السلف الصالح رضوان الله عليهم، لأن احتجاب الحاكم عن الرعية مقدمة لعدم العدل وتفشى الظلم، ومن ثم لا بد أن تكون واسطة التواصل بين الحاكم والرعية ذات شروط وصفات محددة حتى لا يتم حجب مصالح الرعية عن الحاكم، ويقتصر الحُجَّاب فقط على عملية تنظيم الدخول والخروج فى ديوان الحكم. ومن الكتب العشرة التى ألفها الجاحظ أيضًا كتاب [السلطان وأخلاق أهله] وكتاب [القضاة والولاة][٢٧].

وما يقال عن الجاحظ يقال أيضًا عن [ابن قتيبة الدينوري] الذى مثلت السياسة لديه ضرورة هامة، يظهر لنا ذلك فى كتابه [السلطان] الذى تناول فيه سيرة السلطان وسياسته وكيفية اختيار العمال وآداب صحبة السلطان والرأى وخطورة اتباع الهوى والظن، ثم يعرض لمختلف مؤسسات الملك مثل الكتَّاب، والعلماء، والعمال، والقضاة، وكيفية اختيارهم وضوابط عملهم ومراقبتهم، ثم يتناول قضية الحُجَّاب وخطورة وأهمية الطاعة والنصيحة[٢٨].

ولابن قتيبة كتابٌ آخر يحمل عنوان (الإمامة والسياسة) وهو من الكتب الهامة فى التاريخ السياسى للخلافة الإسلامية، حيث يعرض فيه المؤلف للخلافة أو الإمامة منذ الخلفاء الراشدين. وقد كشف فيه المؤلف عن مهارته فى التحليل السياسى للوقائع والأحداث السياسية التى آلت إليها الخلافة حتى عهد الخليفة العباسى هارون الرشيد.

وعن سبب وقوفه على نهاية عهد الخليفة العباسى هارون الرشيد(على الرغم من أن ابن قتيبة توفى فيما بين(٢٧٠ ـ ٢٧٦هـ) ما ذكره ابن قتيبة نفسه فى خاتمة كتابه هذا بقوله: (فتم بعون الله تعالى ما به ابتدأنا، وأكمل ووصف ما قصصنا من أيام

خلفائنا وخير أئمتنا وفتن زمانهم وحروب أيامهم، وانتهينا إلى أيام الرشيد ووقفنا عند انقضاء دولته. إذا لم يكن فى اقتصاص أخبار من بعده ونقل حديث ما دار على أيديهم وكان فى زمانهم كبير منفعة، ولا عظيم فائدة، وذلك لما انقضى أمرهم وصار ملكهم إلى صبية غلب عليهم زنادقة العراق فصرفوهم إلى كل جنون، ودخلوهم إلى الكفر فلم يكن لهم بالعلماء والسنن حاجة، واشتغلوا بلهوهم واستغنوا برأيهم. وكان الرشيد مع عظم ملكه وقدر شأنه معظمًا للخير وأهله محبًا لله تعالى ورسوله..)(٢٩).

ومن الكتب السياسية الهامة التى بينت ما آلت إليه حالة الوزارة من فساد ورشوة فى عهد الخليفة المقتدر كتاب [الوزراء والكتاب] لأبى عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى.(ت٣٣١هـ/ ٩٤٢ـ ٩٤٣م). وترجع أهمية الكتاب فى أنه يلقى الضوء -إضافة لما سبق- على الوزراء والكتاب الذين قاموا بدور الوسيط بين الخليفة والرعية فى العصر العباسى، فالكتّاب قديمًا كانوا إما (كتّاب خراج) أو(كتّاب إنشاء). أما كاتب الخراج فكان هو المسئول عن تدبير حسابات الدولة ـ مواردها ومصارفها ـ وهذا هو البعد الإدارى فى وظيفة الكاتب، وأما كاتب الإنشاء فهو الذى يكتب للحاكم ويرد عنه، ويشير عليه بما قد يصل إلى حد توجيه أمور الدولة، وهذا هو البعد السياسى فى وظيفة الكاتب، وهو البعد الذى قد يصل به إلى الاضطلاع بدور الوزير، حتى قبل أن يشيع إطلاق الكلمة على الشخص الذى يلى الحاكم فى أهميته. هذا وقد فصّل الجهشيارى فى كتابه هذا القول على أوائل الكتاب والوزراء أيام ملوك الفرس الساسانيين، والكتاب فى الأمة الإسلامية منذ تأسيسها على عهد النبى (ﷺ)، وعن الوزراء فى الدولة العباسية منذ نشأتها إلى نهاية القرن الثالث الهجرى. كذلك يكشف هذا الكتاب اللثام عن بعض مظاهر الحضارة الفارسية التى أثرت على حياة المسلمين العامة فى العصر العباسى، وخاصة فيما يتصل بتنظيم الإدارة وجباية الخراج وتدوين الدواوين(٣٠).

[٣] أهمية السياسية وموضوعاتها لدى فلاسفة المسلمين

لم يكن فلاسفة المسلمين بعيدين عن ذلك المعترك الفكرى السياسى، ولم يكونوا بعيدين عن تلك الأحداث التى كان يعجّ بها العالم الإسلامى.

أ- **[فالفارابى]** فيلسوف المشرق العربى الكبير، على سبيل المثال نأى بنفسه عن بغداد بعد أن ساءت أحوالها، واتجه صوب دمشق حيث عاش فى كنف سيف الدولة الحمدانى، الذى أولاه كل رعاية، والذى رأى الفارابى فيه النموذج الذى يمكن أن يعيد أمة الإسلام إلى سابق عهدها. ولا عجب أن يضع الفارابى خلاصة فكره السياسى فى مؤلفه [آراء أهل المدينة الفاضلة] فى تلك الفترة؛ لكن قبل ذلك كان مخصصًا مساحات كبيرة من مؤلفاته الفلسفية للسياسة، وإن كانت معظمها لم تأخذ عناوين سياسية كالتى وجدناها عند سابقيه من مفكرى المسلمين، إلا أنها فى مجملها كانت ذات طابع سياسى، ذلك أنه يعتبر علم السياسة المحصلة النهائية من النظر والاعتبار، نجد ذلك واضحًا فى رسالته [السياسة] التى يقول فى مطلعها [إن أنفع الأمور التى يسلكها المرء فى استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم، ما شهدها، وما غاب عنها مما سمعه وتناهى إليه منها، وأن يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها، وبين النافع والضار لهم منها، ثم ليجتهد فى التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثل ما نالوا، وفى التحرز والاجتناب من مساوئها ليأمن من مضارها ويسلم من عوائلها مثل ما سلموا]. لهذا يؤكد الفارابى فى رسالته هذه أن الغرض منها ذكر قوانين سياسية يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس فى سلوكه مع كل طائفة من أهل طبقته، ومن فوقه ومن دونه، حيث إن لكل نوع من هؤلاء سياسة تختلف عن الآخر. ثم يتناول قوى الإنسان الناطقة والبهيمية ويربطها بالسلوك السياسي، ويعرض لتكوين المجتمع السياسى ودور النبوات، ويتناول سلوك الإنسان السياسى من خلال مجموعة من القيم مثل العدل والمشاورة والنصيحة وتحصين الأسرار.

وفى كتابه (السياسة المدنية) يبدأ الفارابى فى حديثه عن العقل الفعّال، ويميز

بين الإنسان والحيوان من حيث دور العقل، ثم يتناول الاجتماعات المدنية ويقسمها إلى ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى، ويقسم موضع الإنسان إلى اثنين: **الأول** يرأس ولا يرؤسه أحد **والثانى**: يرأس ويرؤسه آخر. ويقصر الأول على الحاكم الفليسوف ثم يعرض للمدينة الفاضلة ومضاداتها من مدن فاسقة وظالمة وجاهلة.......[٣٢].

ولم يقف الفارابى عند هذا الحد بل إننا نجده فى كتابه (تحصيل السعادة) يربط بين السياسة والأخلاق. مبينًا أن الغاية النهائية منها هى تحقيق السعادة للأمم البشرية. لذلك نراه يحدد موضوع العلم المدنى فى كتابة هذا بأنه [الفحص عن الغاية فى وجود الإنسان وهى الكمال ثم الفحص عن الوسائل التى ينال بها ذلك الكمال وهى الخيرات والفضائل] ويقسم الفارابى الفضائل أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الخلقية، والفضائل الفكرية، والصناعات العملية، ثم يحدد الفضيلة الواجبة لكل فئة من فئات المجتمع، فمثلًا الجيش لا بد أن يركز على فضيلة القوة الفكرية مع القوة البدنية، ويركز على دور الملك فى تربية أمته، ورعيته، على الفضيلة حتى تتحقق لهم السعادة[٣٣].

كما يميز الفارابى فى كتابه [الحروف] تمييزًا دقيقًا بين موضوع العلم المدنى وغيره من العلوم فى قوله: (وكل معنى معقول تدل عليه لفظة [ما] يوصف به شيء من هذه المشار إليها فإنا نسميه مقولة.... وما تحتوى عليه المقولات بعضها كائن وموجود عن إرادة الإنسان وبعضها كائن لا عن إرادة الإنسان. فمن كان منها كائنٌ عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم المدنى وما كان منها لا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم الطبيعى)[٣٤].

ولأهمية السياسة ومكانتها عند الفارابى نراه يُجمل معظم آرائه السياسية ويزيدها تفصيلًا وتوضيحًا فى كتابه [آراء أهل المدينة الفاضلة] الذى بدأه بمدخل فلسفى حول واجب الوجود وصفاته ثم يتعرض للنفس الإنسانية وقواها وكيفية

تكونها، ثم يتناول الأسباب الداعية للاجتماع البشرى ولماذا يحتاج إليه الإنسان، وما هى الضرورة التى تفرض وجود رئيس، وصفات المدن الفاضلة ومضاداتها والصناعات الواجب توافرها فيها وآراء أهل المدن الجاهلة والفاسقة، ويرى أن المجتمعات البشرية فيها الكامل وفيها غير الكامل، والكامل منقسم إلى ثلاث: العظمى، والوسطى، والصغرى، وهى المعمورة، والأمة، والمدينة. وغير الكامل: مثل القرية، والمحِلَّة، والسكة، والمنزل، ويرى أن الخير الأفضل ينال بالمدينة وليس بأنواع الاجتماع البشرى الأقل منها(٣٠).

واضح من هذا أن الأوضاع المتردية التى شهدها الفارابى؛ قد ألقت بظلالها عليه. فحاول أن يجد مخرجًا لهذه الأزمة من وجهة نظر فلسفية قصد بها أن سعادة الإنسان وكماله لن يتحققا إلا بالرجوع إلى الأمة الفاضلة، التى يرؤسها نبى أو حاكم عاقل عادل؛ ذلك لأن هذه الأمة التى أرسى دعائمها رسول الله (ﷺ) وحكمها فترة من الزمن، وأكمل مسيرتها حكام عدول، أقول: هذه الأمة مصورة فى الذهن بشكل تسكن فيه بكيانها التام فى قلب كل إنسان مخلص يريد حقًّا أن يحلق فى جو الكمال. ومن هنا يعتبر الفارابى بحق مؤسس الفلسفة السياسية عند المسلمين بلا منازع، إذ كما رأينا جعلها ترتكز على أسس عقلية لا تقبل الشك.

ب- هذا ولم تمنع الحياة الهانئة الرغدة التى عاشها [ابن سينا] فى كنف مأمون ابن مأمون أمير خوارزم، من انتباهه إلى أهمية السياسة وخطورتها، رغم أن ما وصلنا ووقع تحت أيدينا مما ألفه فيها لا يتعدى رسالة سماها [السياسة] وهو فى رسالته هذه يقتفى أثر الفارابى فى رسالته [السياسة] أيضًا. لكن إذا كان الفارابى قد قسم رسالته فى السياسة بعد مقدمته لها إلى:

(١) سياسة المرء مع رؤسائه.
(٢) سياسته مع أكفائه.
(٣) سياسته مع من دونه ويختم بذكر سياسة المرء لنفسه :-

فإننا نجد ابن سينا يقسمها إلى :-

١ـ سياسة الرجل نفسه. ٢ـ سياسة الرجل دخله وخرجه.
٣ـ سياسة الرجله أهله. ٤ـ سياسة الرجل ولده.
٥ـ سياسة الرجل خَدَمه[٣٦].

ويُلاحَظ على الرسالتين بصفة عامة أنها كفكر سياسى ربطت بين السياسة والأخلاق؛ حيث أكدت على ضرورة أن يتحلَّى الحاكم بالفضائل والتخلى عن الرذائل والتمسك بتقوى الله وتحقيق العدل والبعد عن الظلم والاستهداء بالمشورة وتعيين الأكفاء وفقًا لما يقتضيه صالح العمل.

(٤) اهمية السياسة وموضوعاتها لدى فقهاء المسلمين

لم يكن فلاسفة العرب المسلمين وحدهم الذين أدركوا أهمية السياسة وإبراز ضرورتها، بل إننا نجد فقهاء المسلمين أيضًا كانوا أكثر إدراكًا لأهميتها وخطورتها. نجد ذلك واضحًا فى كثير من مؤلفاتهم التى تركوها لنا فى الحقل السياسى. والتى يصعب سردها فى تلك الصفحات القليلة؛ ومع ذلك سوف نورد أمثلة لتلك المؤلفات التى تبين أهمية السياسة وضرورتها لديهم.

(أ) من هذه المؤلفات [**الأحكام السلطانية**] للقاضى [**الماوردي**] والذى ألفه تلبيةً لرغبة من لا يستطيع أن يرد له أمرًا. حيث تناول فيه الموضوعات الأساسية لعلم السياسة كما عرف فى تراث المسلمين السياسى. فبدأ بموضع الإمامة وكيفية عقدها وشروطها، ثم الوزارة وأنواعها ومن يصلح لها وضوابط عملها، والإمارة: خصوصًا إمارة الجهاد. ثم باقى الولايات مثل ولاية القضاء وولاية المظالم، والنقابة على ذوى الأنساب، وبعد ذلك يتعرض للأبعاد الاقتصادية المتعلقة بالفيء والغنيمة والجزية والخراج، ثم أحكام الجرائم وأحكام الحسبة[٣٧].

وللقاضى الماوردى أيضًا كتاب **[قوانين الوزارة وسياسة الملك]** حيث يركز فيه على منصب الوزير وموقعه فى النظام السياسى وأهميته، فيتحدث عن أسس الوزارة مثل الالتزام بالدين والصلاح والاستقامة والعدل والإنصاف والإحسان فى جميع الأمور فى القول والفعل وتولية الأكفاء، والوفاء بالوعد والجد والحق والعدل. ثم يتناول معنى الوزارة من حيث المفهوم وأصلها وأنواعها، حيث يقسمها إلى: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ. وفى الفصول التالية يركز على الفرق بين الوزارتين وخصائص ومهام كل واحدة منها، والوظائف التى تقوم بها. ويختتم بعرض مجموعة من القيم التى تسهم فى جعل منصب الوزارة أكثر فاعلية مثل: الشورى، والإحسان، والحزم، والعدل، والابتعاد عن الظلم، وعن المدح والنفاق(٣٨).

كما أن **[للماوردى]** أيضًا كتاب **[نصيحة الملوك]** حيث يبدأه بالنصيحة وأهميتها للملوك وضرورة حث الناس على تقديمها خصوصًا العلماء، ثم يتناول الفضائل التى تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، كذلك فضائل الملوك التى تجعلهم أهلًا لهذا المنصب، ويتناول الأسباب التى تؤدى إلى حدوث الخلل والفساد فى الممالك، و ... الإمارة والسياسة كوسيلة للإصلاح، ثم يناقش قضايا تولية العهد للأبناء، وكيف أنها قضية تشترك فيها سائر الأمم. ويقسم السياسة إلى أربعة: سياسة النفس بالاجتهاد فى العلم ومجالسة العلماء، وسياسة الخاصة بترويضهم على تنفيذ أوامر الله تعالى، وسياسة العامة وضرورة العدل وإصلاح أحوال الرعية وفتح الأبواب أمامهم، ثم سياسة المال أو تدبير الأموال من حيث مصادرها وأوجه إنفاقها(٣٩).

وللماوردى كذلك كتاب **[تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك وسياسة الملك]** ويتناول فيه موضوعين أساسيين، **أولهما**: الأخلاق من الناحية النظرية، حيث يركّز فيه على أخلاق الذات التى تنتج عن الفطرة البشرية، وأفعال الإرادة وهى التى تصدر عن أسباب باعثة عليها مثل العقل والرأى والهوى. **وثانيهما** : الملك وقواعده، حيث يعرض لأسس الملك وكيفية تأسيسه وكيفية اختيار الأعوان ومحاسبتهم، بعد ذلك يتناول الأسباب المؤدية إلى الفساد ويحصرها فى

أسباب طبيعية وأخرى بشرية تأتى بسبب تقصير الأعوان وافتقاد الرأى والمشورة وكيد الأعداء(٤٠).

(ب) هذا وقد بلغت السياسة ذروتها وأصبحت من الأهمية بمكان عند فقيه الشافعية الكبير [**أبو حامد الغزالى**] حيث إنه اعتبرها من الأصول التى لا بد منها لقيام الحياة. بل إنه يجعلها من الأهمية كالطعام والشراب. فهى عنده أشرف الصناعات وهى أشرف المقامات بعد النبوة، كما أنه لا يمكن الاستغناء عنها، لا لأنها واجبة فى ذاتها كعلم نظرى وعملى وتطبيقى، بل كانت الحاجة إليها لتنظيم العلاقات بين الناس وفض الخصومات بينهم بالعدل وكبح جماح شهواتهم وغرائزهم البهيمية التى جُبِلوا عليها سواء أكان ذلك بالترهيب أو بالترغيب(٤١).

وقد عالج الغزالى الكثير من المسائل السياسية فى العديد من مؤلفاته، نذكر منها [**التبر المسبوك فى نصيحة الملوك**] حيث ألفه للسلطان محمد بن ملك شاه السلجوقى باللغة الفارسية، ثم قام بترجمته إلى العربية أحد تلاميذه، ويبدأ الغزالى مقدمته للكتاب بقوله: (اعلم يا سلطان العالم ملك الشرق والغرب أن لله عليك نعمًا ظاهرة، وآلاءً متكاثرة، يجب عليك شكرها، ويتعين عليك إذاعتها ونشرها، ومن لم يشكر نعم الله جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه، فقد عرَّض تلك النعمة للزوال وخجل من تقصيره يوم القيامة؛ وكل نعمة تفنى بالموت فليس لها عند العاقل قدر ولا عند اللبيب خاطر، لأن العمر وإن تطاولت مدده لا ينفع طوله إذا انقضى عدده...) وهكذا يبدأ الغزالى بتوضيح المسلمات التى يجب ترسيخها فى ذهن المتلقى، مثل تعريف الإيمان وتذكير السلطان بأنه مخلوق وأن الله جل ثناؤه خالقه، ثم يتناول بعد ذلك أصول العدل والإنصاف والشورى وإصلاح أحوال الرعية والتعمير، وعدم مخالفة الشرع وطريق العدل، ثم يتناول الوزراء وسياستهم(٤٢).

وللغزالى كتاب آخر بعنوان [**سر العالمين وكشف ما فى الدارين**] ينقد فيه الواقع

السياسى القائم فى عهده وكشفه لتلاميذه، ثم يتناول سياسة الملك وترتيب الخلافة وترتيب العساكر وترتيب المهن، ثم يتناول تهذيب نفس الحاكم وتهذيب نفوس الرعية والتقوى والعبادة[٤٣].

وللإمام الغزالى كتاب سياسى هام أيضًا هو **[فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية]** قدمة للخليفة المستظهر بالله ـ وترجع أهمية هذا الكتاب فى أنه يلقى الضوء على إحدى الفرق الهدامة التى أثارت الفتن والقلاقل فى العالم الإسلامى، الأمر الذى أدى إلى ضعف السلطة المركزية للخلافة الإسلامية، وكان من أحد الأسباب الرئيسية فى تقويضها فى فترات كثيرة على طول التاريخ السياسى الإسلامى.

ولا ننسى أن هذه الفرقة وغيرها من الفرق الهدامة كانت تصنع لنفسها مناهج فكرية متشحة برداء الفلسفة متخفية وراءها من جهة؛ متشحة برداء الإسلام متخفية خلفه من جهة أخرى.

وكما نعلم فإن أكثر من مثلوا هذه الفرق كانوا أصلًا من أهل الدول والحضارات التى قضى عليها الإسلام. لذلك كان حلم هؤلاء المتشحين بالسواد هو العودة إلى أمجادهم الزائفة؛ فما كان منهم إلا أن عمدوا إلى الحيلولة والدهاء السياسى للقضاء على الإسلام. لأن الأمر لم يكن ميسورًا لهم بعد أن أصبحت للإسلام قوة وشوكة تستطيع أن تستأصل شأفتهم وتطفىء ثائرة فتنهم فى مهدها، هذا وقد اندثرت معظم هذه الفرق نتيجة مواجهة السلطة المركزية لها، ولم يبقَ منها إلا بعض الفرق التى طورت نفسها واستفادت من مناهج وأخطاء الفرق السابقة، ومن هذه فرقة الباطنية التى ظهرت تحت أسماء كثيرة منها: الإسماعيلية، والقرامطة، وإخوان الصفا، والحشاشون، والصليحيون، والفاطميون، والدروز، والنصيرية... إلخ. وقد استغل هؤلاء الباطنيون التشيع كستار لتحقيق أهدافهم من خلاله، فكانت الدعامة الفكرية الأولى التى قام عليها فكرهم السياسى هى فكرة الإمامة.

وهى فكرة شيعية الأصل طرأت عليها بعض التعديلات والتطورات. فما كان من الإمام الغزالى إلا أن تصدَّى لفكرهم هذا فى كتابه المشار إليه بعاليه، فاضحًا إياه بنقده وتوضيح أبعاده ووظائفه. مؤكدًا على ثوابت الإسلام وأصوله الصحيحة(٤٤).

(جـ) ومما تجدر الإشارة إليه أن [**الغزالى**] لم يكن وحده من بين الفقهاء الذين واجهوا تلك الحركات الفكرية السياسية الهدامة، بل إن جميع فقهاء المسلمين الأصولين، قد واجهوا تلك الحركات وغيرها على طول التاريخ السياسى للمسلمين، هذا بالإضافة إلى أن الغزالى لم يكن وحده أيضًا من بين الفقهاء الذين شددوا على أهمية السياسة وضرورتها للمجتمع الاسلامى وللحياة البشرية. بل إننا نجد أغلب فقهاء المسلمين قد شدَّدوا على ضرورتها وأهميتها. ومن بين هؤلاء نذكر [**أبو بكر الطوطوشى**] الفقيه الأندلسى المالكى السكندرى. صاحب كتاب [**سراج الملوك**] الذى قسمه إلى أربعة وستين بابًا. بدأها بتناول مقامات العلماء والصالحين عند الأمراء والسلاطين. ثم أكد على ضرورة وجود حاكم وحدد منافعه ومضاره، والصفات التى يجب أن تضبط علاقة الحاكم بالرعية، والأسس التى حددها الشرع لتنظيم الناس والملك. وكذلك تناول أسباب زوال الأمم وعدم دوامها، وأسباب بقائها واستقرارها؛ مركزًا على أهمية العلم والعقل والقيم الأخلاقية والعدل والشورى كأسس لصلاح الأمم واستمرارها، ثم يفرد بعد ذلك بالتفصيل لمختلف مؤسسات الملك؛ مبتدئًا بالولاة والقضاة ودورهم فى تحقيق العدل، ثم الوزراء، وولاة الجند والخراج، وبيت المال، ومختلف الدواوين، ثم سيرة العمال، وضرورة فهمهم لأحكام أهل الذمة، وللصفات الواجب توافرها فى العمال، والشروط والعهود التى يجب أن تؤخذ عليهم؛ وخطورة قبولهم للرشاوى.. إلخ. هذا وقد اتبع الطرطوشى منهجًا متكاملًا فى كتابه هذا. يظهر لنا ذلك من خلال عملية الاستقراء التى قام بها لما وقع تحت يديه من كتب السير الخاصة بالملوك والطوائف والحكماء والدول والأمم قبل الإسلام، وما وضعوه من السياسات

فى تدبير الدول مقارنًا ذلك بما جاء به الإسلام مقرًّا بأن [القرآن الكريم ـ الذى هو بحر العلوم وينبوع الحكم، ومعدن السياسات. ومغاص الجواهر المكنونات. إن اختصر فلمحة دالة، وإشارة خفية وإن أطال فألفاظ بارعة وآيات معجزة. هو الهادى من الضلالة والحاوى لمحاسن الدنيا، وفضائل الآخرة بينها (لما نظرت فى سيرة الأمم الماضية والملوك الخالية وما وضعوه من السياسات فى تدبير الدول والتزموه من القوانين فى حفظ النحل، وجدت ذلك نوعين: أحكامًا وسياسات (فأما) الأحكام المشتملة على ما اعتقدوه من الحلال والحرام... فأمر اصطلحوا عليه بعقولهم ليس على شيء منه برهان ولا أنزل الله به من سلطان ولا أخذوه عن تدبير ولا اتبعوا فيه رسولًا، وإنما هى صادرة عن خدمة النيران وخدمة بيوت الأصنام وعبدة الأنداد والأوثان، وليس يعجز أحد من خلق الله عز وجل أن يصنع من تلقاء نفسه أشباهها وأمثالها (وأما) السياسات التى وضعوها فى التزام تلك الأحكام والذّب عنها والحماية لها وتعظيم من عظّمها وإهانة من استهان بها وخالفها (ربما يقصد هنا سقراط)... كل ذلك قد صاروا فيه بسيرة جميلة لا تنافى العقول شيئًا منها لو كانت الأصول صحيحة والقواعد واجبة؛ فكانوا فى حسن سيرتهم لحفظ تلك الأصول الفلسفية كمن زخرف كنيفًا أو بنى على ميت قصرًا منيفًا «ولو لبس الحمار ثياب خز، لقال الناس يا لك من حمار»)[٥٠].

هكذا يلخص لنا الإمام الطرطوشى موقفه من سياسات الأمم السابقة على الإسلام من فارسية ورومية وهندية، فى بلاغة منقطعة النظير تدل دلالة واضحة على صحة ما ذهب إليه الباحث من قبل.

(د) هذا وكما سارت كتابات مفكرينا السياسية فى أوقات الازدهار والضعف على منوال الواقع السياسى مرتبطة به مبتعدة عن أى مثاليات مبتذلة، فإنها كانت كذلك أيضًا إبان اجتياح الصليبيين لأجزاء من ديار المسلمين (حيث جاءت الحملات الصليبية إلى ديار المسلمين متشجعة بضعفهم وتشرذمهم كما قدمنا

سابقًا) حيث انبرى مفكرونا فى مؤلفاتهم السياسية مذكرين قادة الأمة بمدثيات أمة الإسلام وضرورة توحدهم تحت قيادة واحدة، وقيمة الجهاد وضرورته، وتناول قضاياه بالشرح والتحليل، نجد ذلك واضحًا فى العديد من المؤلفات السياسية فى تلك الفترة، فمنها على سبيل المثال ما يلى:

كتاب [تهذيب ذهن الداعى فى إصلاح الرعية والراعى] لابن الحاج (ت ٥٩٨هـ/ ١٢٠٢م) وله أيضا [لطائف السياسة فى أحكام الرياسة]. وقد ألف ابن الحاج الكتاب الأول وأهداه إلى السلطان الناصر/ صلاح الدين الأيوبى (الذى كان محبًّا للعلم وأهله)(٦).

كتاب [المنهج المسلوك فى سياسة الملوك] لابن نصر (ت ٥٩٧هـ) وقد ألفه للسلطان الناصر/ صلاح الدين الأيوبى أيضًا(٧). كتاب [الشفاء فى مواعظ الملوك والخلفاء] لابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ)(٨). هذا وقد بدأت هذه المؤلفات بتذكير السلطان بأهمية وحدة المسلمين وما جاء به الإسلام فى التأكيد على تلك الوحدة وضرورتها وأهميتها، وأهمية أن تكون الولايات الإسلامية تحت قيادة واحدة، وشرف الولاية وخطرها وأهمية العدل وخطورة الظلم، وما ينبغى للسلطان استعماله فى تعامله مع مختلف أنواع الرعية، كما تناولت هذه المؤلفات كذلك قضايا الجهاد وعرضًا لسير الخلفاء الراشدين وبعض ولاة الأمور المجاهدين، واختتمت بالتأكيد على أهمية وعظ الملوك ونصحهم ودعوتهم للزهد والتقرب من الصالحين.

هذه هى السياسة، وهذا هو منهجها، وتلك كانت مكانتها وأهميتها عند مفكرى السياسة المسلمين قبل القرنين الثامن والتاسع الهجريين - ولنا أن نتساءل الآن بعد هذا العرض: لماذا لم يبحث مفكرو السياسة المسلمين عن أصل الدولة وأنواع الحكومات فى كتاباتهم السياسية التى قدمنا لها آنفا (أسوة بفلاسفة اليونان)؟!

٥- أسباب عدم بحث مفكرى المسلمين عن أصل الدولة وأنواع الحكومات فى مؤلفاتهم السياسية

الإجابة عن ذلك السؤال نجدها واضحة جلية من خلال الواقع السياسى الإسلامى ذاته، والذى عايشه مفكرو المسلمين على اختلاف مستوياتهم الفكرية، فقد وجد هؤلاء المفكرون أنفسهم يعيشون فى أمة حية قائمة لها دستورها وأحكامها وتعاليمها، فى شتى نواحى الحياة: فى الأخلاق، والاقتصاد، والاجتماع، وأمور الحكم والقيادة. فى كل شىء، فلم يشغلوا أنفسهم ببحوث سياسية فرضية ـ عن أصل الدولة وكيفية قيامها. وأنواع الحكومات ليختاروا منها الشكل الذى يروقهم، لأنهم وجدوا دولتهم قائمة بالفعل على أساس من (**القرآن**) والدعوة إلى مبادئه. ثم إن البحث عن حالة ما قبل الدولة يقوم على أسس خيالية يفترضها الباحثون لتبرير نظرية خاصة، وليس بحثًا يقوم على حقائق علمية معترَف بها عند العلماء. وهذا النوع من البحث الفرضى إن جاز فى بيئة علمية لا يحكمها دستور قائم، فإنه لا محل له، أو هو مضيعة للوقت فى بيئة علمية يحكمها دستور قائم [القرآن والسنة] تناول كل شئون الحياة الإنسانية، وحدد للأفراد وللحكام الحقوق والواجبات، بما لا يدع مجالًا لطغيان هؤلاء أو أولئك ـ عند العقلاء ـ وما كان لهم أن يفترضوا فروضًا، وعندهم حقائق مقررة تصرفهم عن مثل هذه الفروض.

وهكذا كلما خطونا خطوة فى هذا البحث يتبين لنا مدى زيف تلك الادعاءات التى ذهب أصحابها إلى القول بأن الفكر السياسى الإسلامى كان منقولًا عن أصول يونانية!!

لقد نسى هؤلاء المدَّعون أن الإسلام دين انفتاح فكرى، ولم يكن أبدًا يومًا ما دين انغلاق عقلى أو تحجر فكرى. بدليل حثه المتواصل للمسلمين على النظر فى الواقع والكون والاعتبار بالسنن فى الأمم التى قد خلت من قبل والآفاق والأنفس؛ والسعى نحو تحصيل الحكمة التى هى ضالة المؤمن حتى لو كانت فى مشارق الأرض أو فى مغاربها.

على هذا الأساس كان انطلاق المسلمين فى الآفاق لفهم كل المعارف واستيعابها فى الشرق والغرب؛ ليحفظوا للبشرية تراثًا إنسانيًا قد لا يتفق مع عقيدتهم. ولكنه يجب أن يتاح للإنسان الذى وهبه الله العقل وحرية الاختيار. فلا فرض ولا وصاية على عقل الإنسان أينما كان موقعه.

إلا أننا يجب أن نضع فى الاعتبار نقطة هامة لها دلالتها ألا وهى: أن منهج مفكرى المسلمين فى تعاملهم مع المصادر المعرفية كان متميزًا خصوصًا ما يتعلق منها بالفكر الإنسانى غير المسلم، حيث لم يقم على النقل الحرفى لفكر الآخرين كما هو [بغض النظر عن الخلاف فى طبيعة الثقافة، ولغة الخطاب، والنسق المعرفى، وموضوع البحث] لأن المنهج النقلى يرفض التقليد (والله سبحانه وتعالى ينعت المقلدين بأشد الأوصاف) فإذا كان النقل الحرفى قد حدث فى الهندسة والعلوم الطبيعية والرياضية والطب، فإنه فيما يتعلق بعلوم الفلسفة، قد تم سلوك منهج آخر يمكن **ملاحظته من خلال المرحلتين التاليتين:-**

المرحلة الأولى

تم التعامل فيها مع الفلسفة اليونانية بالفهم والاستيعاب وإعادة الإنتاج؛ طبقًا لطبيعة المنظومة الفكرية الإسلامية ومفاهيمها، ووحدات تحليلها وقيمها وألفاظها وعباراتها. المعتزلة على سبيل المثال يمثلون تلك المرحلة وكان يمكن لهم أن يحققوا نجاحًا منقطع النظير باستخدامهم المنهج العقلى، لولا أنهم جنحوا نحو الدوجماطيقية فى آرائهم فانتهى بهم الأمر إلى الجمود والتعطيل.

المرحلة الثانية

وهى امتداد للمرحلة الأولى لكنها تميزت عنها بالمحافظة على البناء الخارجى للغة الخطاب واستخدام الألفاظ الإسلامية ذاتها مع إضافة مفاهيم فلسفية يونانية، أى استمرار البعد البرانى للخطاب الإسلامى مع ثبات مضمونه ومقاصده مع تغير بعض الأفكار بصورة تجعل من ظاهر الخطاب الفكرى متسقًا مع السياق الحضارى

الثقافى للأمة الإسلامية؛ وعلى الرغم من أن باطنه أو البعد الجوَّانى فيه قد يكون ذلك أو غير ذلك. الفارابى على سبيل المثال يمثل تلك المرحلة... فقد نجح بتوظيفه واستخدامه لنظرية الفيض الأفلوطينية والعقول الأرسطية أن ينتقل بنا إلى إثبات نظريته فى النبوة والحاكم الصالح وصفات هذا الحاكم الصالح، ولم يكن أمام الفارابى سوى السير فى هذا الاتجاه وتلك المرحلة؛ لأن الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية التى عاشها والتى كانت تعجّ بها الأمة الإسلامية فى عصره كانت تحتم عليه ذلك، كذلك نجح الفارابى من خلال بحثه للمجتمعات البشرية ضمن سياقه السياسى من توضيح الغاية التى كان يهدف إليها؛ وهى أن أفضل المجتمعات هى الكاملة؛ ليصل بنا إلى أن هذه المجتمعات الكاملة هى مجتمع الأمة ذاتها، والذى به تتحقق السعادة ويتحقق الكمال للأفراد والجماعات على حد سواء.

وهذه المجتمعات الكاملة التى تحدث عنها الفارابى لم يبحثها أفلاطون ولا أرسطو؛ لأن دراستهم للاجتماعات البشرية كان الهدف والغاية منها دراسة [المدينة الدولة] وما يلحقها من المدن(٤٩).

بينما الهدف والغاية من دراسة الاجتماعات البشرية عند الفارابى وغيره من مفكرى المسلمين، فكان الهدف والغاية منها الوقوف على السبل المؤدية لوحدة الأمة والتأكيد على ذلك. وهذا يعنى أن الفارابى لم يقف عند حد نظريات فلاسفة اليونان وغيرهم؛ وإنما كان ينتقى منها ما يراه أنه موافقٌ للصواب. وهذا ما أكده الفارابى نفسه فى كتابه (تحصيل السعادة) بقوله: (العقول تتفاوت على المعرفة إذ يستحيل على العقل المفرد استنباط كل العلوم. وإذن علينا أن نأخذ عن الأقدمين فنقبل ما نراه موافقًا للحق ونرفض ما عاداه ونحذر منه)(٥٠).

هكذا كان منهج الفارابى وكل المفكرين المسلمين المخلصين [لله ورسوله] ولأمتهم. فى تعاملهم مع تراث الآخرين؛ وذلك بانتقاء ما يرون أنه موافق للحق والصواب. من أجل خدمة أهداف دينهم من توجيه الناس لربهم وزيادة يقينهم

بربوبيته سبحانه وتعالى.

أما أن يذهب هؤلاء النفر من الباحثين مدَّعين بأن المسلمين كانوا مجرد نقلة عن اليونان والفرس وغيرهم، وأن ما أنتجوه من مؤلفات سياسية وغير سياسية ليس سوى ترجمات عن اليونان والفرس. **فهذا ادعاء باطل أريد به هدفان رئيسيان:**

الهدف الأول: التقليل من شأن كل ما له صلة بالإسلام والعروبة من أعمال فكرية حرة مستنيرة.

الهدف الثاني: التأكيد على أن مرجعية المسلمين الفكرية فى الماضى كانت غربية. ومن ثم تبرير التبعية الفكرية للغرب فى الوقت الحاضر وإضفاء الشرعية على من يقتاتون على إنتاجه.

خلاصة القول

إن السياسة كانت لها أهميتها وضرورتها لدى المسلمين؛ وذلك: ما بدا لنا من سياق موضوعات المؤلفات السياسية الإسلامية التى عرضنا لها آنفًا. حيث إن هذه الموضوعات السياسية كانت مرتبطة أشد الارتباط بالواقع الذى عبرت عنه بصورة تجعل من العسير فهمه وتحليله دون فهم ظروفه الاجتماعية والتاريخية. وليس صحيحًا أن السياسة نشأت لدى المسلمين نتيجة لترف عقلى أو لإكمال نسق فكري؛ وإنما لحاجة المجتمع الإسلامى العربى إليها. إذ إن المؤلفات السياسية الإسلامية العربية كانت تسعى دائمًا لإصلاح حال المسلمين وإبعادهم عن الفساد من خلال إصلاح الواقع السياسى وتغييره. لذلك رأينا أن هناك تقليدًا شبه دائم وهو أن يقدم المفكر مؤلفه السياسى إلى حاكم أو يؤلف بناءً على طلبه لإيجاد خطة علمية لتنظيم الوضع السياسى وتصحيحه.

وإذا كان وضع السياسة على هذه الدرجة من الأهمية قبل القرنين الثامن والتاسع الهجريين، **فماذا عساها تكون فى هذين القرنين موضوع الدراسة؟**

ثالثا: أهمية السياسة لدى مفكري المسلمين
في القرنين الثامن والتاسع الهجريين

١. أهمية مصر كمركز للتراث الفكري العربي الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع الهجريين

انتهينا من عرضنا للصورة السياسية العامة في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، إلى أن سلاطين المماليك انتهجوا سياسة الأيوبيين التي تقوم على وحدة الأمة؛ وقد نجحوا في تبنيهم لتلك السياسة في المحافظة على وحدة رقعة كبيرة من أرض الإسلام؛ امتدت من مصر والشام وبلاد النوبة إلى الحجاز واليمن ثم جزيرة قبرص على مدى أكثر من قرنين ونصف من الزمان. ولقد أدت هذه الوحدة إلى استقرار سياسي وحياة مدنية منظمة؛ كما أدت لتملك تلك الرقعة الكبيرة من أرض الإسلام بزعامة مصر لعناصر القوة الاقتصادية والعسكرية، والتي جعلتها تتمتع بمنزلة دولية ممتازة وجعلتها مركزًا للعالم الإسلامي.

ولا شك أن هذا التقدم وهذا الاستقرار المدني، قد جعل من مصر ملاذ الحضارة العربية الإسلامية وموئل علومها وفكرها وآدابها. وهذا ما أكده لنا كثير من مؤرخي القرنين الثامن والتاسع الهجريين. فالسيوطي (ت ٩١١هـ) على سبيل المثال يقول في كتابه (حسن المحاضرة): (اعلم أن مصر من حين صارت دار خلافة عظم أمرها وكثرت شعائر الإسلام فيها، وعلت فيها السنة وعفت منها البدعة، وصارت محل سكن العلماء ومحط رحال الفضلاء)[١].

وهكذا انتدبت مصر نفسها لهذه المهمة الخطيرة؛ فقصدها علماء العالم العربي النازحون من وجه النورمان في قبرص والإسبان غربًا، ومن وجه المغول شرقًا. ومن هنا نهضت مصر بدور مهم في حماية العلوم، فقد رأت من واجبها أن تعنى بتدوين كل ما خلفه السلف خوفًا من ضياعه، وخاصة أمهات التراث العربي وأصوله، وهذا يفسر لنا غلبة التقليد على عامة العلماء في هذين القرنين إلا أنهم على

الرغم من ذلك انتهجوا نهجًا سديدًا فى توثيق أمهات كتب التراث؛ فأخذوا عمن حرروا صياغتها وضبطوها أدق ضبط ـ فهى لا تؤخذ من الصحف المكتوبة مباشرة، بل تؤخذ سماعًا عن الشيوخ الثقات ويرويها جيل عن جيل بمنتهى الدقة، ولا يرويها إلا من شهد له شيخ بأنه جدير بروايتها، على نحو ما هو معروف فى نظام الإجازات(٥٢).

هذا ووضعت مصر لطلاب كل علم متونًا، ووضعت عليها شروحًا، وشرحت الشروح أحيانًا؛ ونحن لا نقرؤها الآن حتى يروعنا أن علماءها كانوا فى هذه الشروح لا يتركون لعالم سالف منذ القرن الثانى للهجرة حتى زمنهم رأيًا إلا دونوه، وبذلك تستحيل بعض الشروح وحواشيها إلى ما يشبه دوائر معارف فى العلم الذى تتناوله، إذا تعرض فيها آراء العلماء على اختلاف الأزمنة واختلاف البلدان العربية، وامتازت الحركة العلمية لعهد المماليك بمصر كذلك بكتابة دوائر معارف كبرى تجمع مواد فنون كثيرة، من علوم الفلك، والجغرافية، والتاريخ الطبيعى، والحيوانات، والزواحف، والطيور، والصيد، والنباتات، والثمار، والأزهار، والإنسان وعاداته، وطرق الحكم، وشئون السياسة، والتاريخ من أقدم الأزمنة، ولعل فى ذلك ما يصور خطأ الأحكام الجائرة التى صُبَّت على مصر وخاصة أيام المماليك. إذ نعت المؤرخون للفكر العربى هذه الحقب المتطاولة بأنها كانت زمن انحطاط وركود فى جميع جوانب الحياة العقلية، وهو ما تنقضه الحقائق السابقة، حيث إن مصر لم تشهد حقبًا علمية مزدهرة بمقدار ما شهدت فى زمن المماليك. وكان كثير منهم مثقفين مثل الأيوبيين، وعملوا على إذكاء النهضة العلمية بما أنشأوا من المدارس وما ألحقوا بها وبالمساجد من المكتبات، وما رصدوا لها من أوقاف كثيرة تكفل للعلماء والطلاب حياة علمية خصبة(٥٣).

وهذه المدارس منها ما يكون عامًّا فى تدريس جميع العلوم الشرعية، ومنها ما يكون خاصًّا بتدريس العلوم الطبية والرياضية، وقد وجدت بجانب بعض هذه المدارس مكتبات مهمة تضم مؤلفات فى شتى العلوم كمكتبة المدرسة الكاملية التى

حوت حوالى مائة ألف مجلد(٥٤).

وهذه المدارس كان يقوم بالتدريس فيها كبار العلماء وقضاة القضاء. إضافة إلى ذلك نجد الخوانق والربط، وهى عبارة عن دور يلجأ إليها فقراء الصوفية المنقطعون للعبادة، فتُجرى عليهم الأرزاق من طعام وخبز ولحم. وهى تقوم بدور التعليم والتذكير والوعظ. ويتولى بعض شيوخ العلم بها تدريس العلوم الشرعية للطلبة المريدين(٥٥).

ولم يكن الجامع الأزهر بعيد عن تلك الحياة العلمية والفكرية، بل إن دوره كان فى صدارتها، يؤكد لنا ذلك (المقريزى) (ت ٨٤٥هـ) فى خططه بقوله (لم يزل فى هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه، وبلغت عدتهم فى هذه الأيام سبعمائة وخمسين رجلًا ما بين عجم وزيالعة، ومن أهل ريف مصر ومغاربة، ولكل طائفة رواق يعرف بهم، فلا يزال الجامع عامرًا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقينه، والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر، فيجد الإنسان إذا دخل هذا الجامع من الأنس بالله والارتياح وترويح النفس ما لا يجده فى غيره(٥٦).

هذا وقد أحسن سلاطين المماليك العظام توظيف تلك الحركة العلمية والفكرية والثقافية أحسن توظيف فى تدعيم روابط علاقاتهم السياسية الخارجية بالقوى الإسلامية الناهضة الأخرى فى العالم الإسلامي؛ وهذا ما وجدناه واضحًا من خلال علاقاتهم مع مغول القبيلة الذهبية بعد إسلامهم التى تخطت حد التنسيق والتعاون العسكرى ضد مغول إيران والصليبيين المتحالفين معهم إلى إقامة علاقات علمية وثقافية؛ كان من شأنها دعم وتعميق تحول المغول فى إيران إلى الإسلام بعد ذلك. وليس هذا فحسب بل إننا وجدنا هؤلاء السلاطين العظام يمدون جسور التواصل الفكرى مع كثير من الممالك الأوربية (الإفرنجية) التى لم تناصبها العداء، مثل مملكة جنوة والبندقية فى جنوب إيطاليا وجزيرة صقلية.

ولا شك أن هذه الممالك سعت أيضًا إلى هذا التواصل بعد أن أيقنت منذ زمن الحملات الصليبية أنه لا جدوى من العداء مع المسلمين وحربهم؛ ولقد سهل هذا التواصل الثقافى والفكرى أن حوض البحر المتوسط كان خاضعًا للسلطة الإسلامية منذ القرن الثالث الهجرى. حيث كانت المدارس الفكرية الإسلامية مزدهرة فى صقلية وممالك جنوب إيطاليا وفرنسا. وتحدثنا المؤرخة الألمانية (**هونكه**) عن صفحة ذلك التبادل الثقافى والفكرى والعلمى بين المسلمين والأوربيين منذ الحروب الصليبية؛ فتؤكد على أن آثار الغزوات الإسلامية ما زالت عالقة فى التقاليد الفكرية المحلية فى جنوب إيطاليا. وفى صقلية حيث إصرار فردريك الثانى صاحب السياسة المعروفة باسم السياسة الإسلامية الذى لا يتردد فى أن يختار أمراءه وأعوانه من بين القادة المسلمين (إيمانًا منه بأن الإنجيل كوثيقة دينية يجهل السياسة، وهو فى هذا متناسق مع نفسه لأن الرسالة الكاثوليكية هى فقط رسالة أخلاقية) مما جلب عليه غضب البابا وطرده من الكنيسة. وليس ذلك فحسب بل إن هونكه تذكرنا بزيارة العديد من العلماء المسلمين لكثير من الممالك الأوربية، ودخولهم فى مطارحات عديدة فى محاولة جادة منهم لتحويل قادة الكاثوليكية الأوروبية إلى الإسلام[٥٧].

وهذا ما يذكرنا بقصة القاضى الباقلانى وسفارته ببيزنطة ورسالة ابن تيمية إلى ملك قبرص؛ وهكذا نجح سلاطين المماليك الأقوياء العظام فى جعل مصر مركزًا ثقافيًا عالميًا بالإضافة لكونها قوة اقتصادية وعسكرية إسلامية كبرى يحسب لها ألف حساب من قبل القوى الأوربية.

وعلى الرغم من ذلك نجد أصحاب الأهواء من الباحثين يذهبون عكس تلك الحقائق؛ صحيح أن عصر سلاطين المماليك فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين قد شهد فى بعض فترات منه انتكاسات فكرية وثقافية واقتصادية. إلا أن ذلك لا ينسحب على طول تلك الحقب المتطاولة. فقد تعرضت مصر لعدة أزمات اقتصادية أثناء عصر سلاطين المماليك، بعضها لأسباب خارجة عن إرادة السلاطين، كفيضان

النيل المدمر أو نقصانه إلى حد التحريق، أو بسبب عوامل جوية وآفات زراعية، وبعضها الآخر نتيجة سوء الحكم وفساده، لا سيما بعد فترة السلطان الناصر محمد ابن قلاوون، إذ حكم كثير من أبنائه فى فترة زمنية قصيرة لصغر سنهم وضعفهم، مما أدى إلى اضطراب الأداة الحكومية، واهتمام كبار رجال الدولة الذين بيدهم تصريف شئون الدولة بمصالحهم الخاصة، وجمع الأموال من أى طريق، وفى الوقت نفسه فتح المجال للمستغلين من أمراء وموظفين وتجار للإثراء وترك الرعية دون عناية أو رعاية لمصالحهم ومعايشهم، حتى ساءت الأمور. وكان ذلك إيذانًا بانتقال السلطة من المماليك البحرية إلى المماليك البرجية أو الشراكسة[٥٨].

ولا شك أن فى الأزمات السياسية يبرز المفكرون السياسيون المستنيرون والدعاة المصلحون، وقد وجدنا ذلك واضحًا طوال التاريخ السياسى الإسلامى. حيث ينبهون السلطة الحاكمة إلى واجبها وإلى مسئوليتها تجاه الأمة، وتختلف طرق الدعوات باختلاف تخصص القائمين بها، فالوعاظ يعظون على المنابر، والمفكرون السياسيون يحبرون الرسائل ويؤلفون الكتب ويرفعونها إلى المسئولين.

وقد حفظ لنا الزمن بعض هذه الرسائل والكتب السياسية التى وجهها دعاة الإصلاح والمفكرون السياسيون إلى المسئولين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين (الرابع والخامس عشر الميلاديين) وفيما يلى يذكر الباحث ما وقع تحت يديه من مؤلفات سياسية وأهم الأفكار الواردة فيها فى هذين القرنين.

٢. أهمية السياسة وموضوعاتها لدى مفكرى المسلمين فى القرن الثامن الهجرى

لا تقل أهمية السياسة لدى مفكرى المسلمين فى القرن الثامن الهجرى عن القرون الهجرية السابقة، إن لم تكن أشد أهميةً وضرورةً، وذلك لارتباطها بعملية الإصلاح السياسى للمجتمع الإسلامى فى هذا العصر من جهة؛ ولارتباطها بالتراث السياسى الإسلامى للقرون الهجرية السابقة من جهة أخرى: وهذا ما نلاحظه فى الكتابات السياسية لهذا القرن؛ ومن هذه الكتابات كتاب (الفخرى فى

الآداب السلطانية والدولة الإسلامية) ـ لمحمد بن على بن طباطبا العلوى (الشيعي) المعروف بابن الطقطقى(ت ـ ٧٠٩ هـ/ ١٣٠٩م) ـ وقد قدم هذا الكتاب إلى فخر الدين عيسى عامل السلطان المغولى (غازان) على الموصل سنة (٧٠١ هـ) ومن اسمه أخذ الكتاب عنوانه؛ وهذا الكتاب من كتب تاريخ الفكر السياسى للمسلمين الهامة، وقد عرف أهميته علمـاء أوربا قبل علماء الشرق فسبقوا إلى طبعه وجعـلوا له ثمنا باهظًا جدًّا[٥٩].

وتكمن أهمية هذا الكتاب فى أنه يلقى الضوء على الوجود المغولى فى حاضرة الخلافة العباسية بعد انهيارها؛ فعلماء بغداد قد وقفوا بعد دخول هولاكو إلى مدينتهم على فتوى (أن الكافر أفضل من المسلم الجائر)؛ بل إن الكتابات التى تنتمى إلى تلك الفترة تشيد بدولة المغول فى فارس وتتحيز للمغول كذلك. «الفخرى فى الآداب السلطانية» أحد هذه الكتب حيث يسمى دولة المغول بأنها (الدولة القاهرة) ويدعو الله (أن ينشر إحسانها ويعلى شأنها)! على كل حال يكشف (ابن الطقطقى) عن منهجه العام الذى سوف يسلكه فى مقدمة كتابه بقوله: (هذا كتاب تكلمت فيه عن أحوال الدول وأمور الملك وذكرت فيه ما استظرفته من أحوال الملوك الفضلاء. واستقريته من سير الخلفاء والوزراء؛ وبنيته على فصلين):

فالفصل الأول تكلمت فيه عن الأمور السلطانية والسياسات الملكية وخواص الملك التى يتميز بها عن السوقة والتى تجب أن تكون موجودة أو معدومة فيه، وما تجب له على رعيته، وما يجب لهم عليه ورصعت الكلام فيه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

والفصل الثانى تكلمت فيه عن دولة دولة من مشاهير الدول التى كانت طاعتها عامة. ومحاسنها تامة. ابتدأت فيه بدولة الأربعة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم على الترتيب الذى وقع؛ ثم بالدولة التى تسلمت الملك منها وهى الدولة الأموية ثم بالدولة التى تسلمت منها وهى الدولة العباسية، ثم بالدول التى

وقعت فى أثناء الدول الكبار كدولة بنى بويه وكدولة بنى سلجوق وكدولة الفاطميين بمصر على وجه الإيجاز...).ثم يستطرد ابن الطقطقى مؤكدًا على أن منهجه هذا سوف يلتزم فيه أمرين على حد قوله (أحدهما: أن لا أميل فيه إلا مع الحق ولا أنطق فيه إلا بالعدل، وأن أعزل سلطان الهوى وأخرج من حكم المنشأ والمرباء وأفرض نفسى غريبًا منهم وأجنبيًّا بينهم ـ وثانيهما: أن أعبر عن المعانى بعبارات واضحة تقرب من الأفهام لينتفع بها كل أحد عادلًا...)(١٠).

ثم يستعرض ابن الطقطقى التاريخ السياسى لنظام الحكم الإسلامى مركزًا على القضايا التى عالجها نظريًّا فى مدخل الكتاب، مثل الوزارة وسياسة الدولة. فقد تناول فى الفصل الأول الأمور السلطانية والسياسات الملكية فبدأه بقوله: (أما الكلام عن أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع، وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء فى الإمامة، فليس هذا الكتاب موضوعًا للبحث عنه وإنما هو موضوع للسياسات التى ينتفع بها فى الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة، وفى سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفى إصلاح الأخلاق والسيرة).

ومن هذا المنطلق التطبيقى لدراسة الظاهرة السياسية يتناول ابن الطقطقى موضوعات: الخصائص والخصال التى تصلح لمن يقود الدولة؛ مركزًا فى ذلك على فضل العلم بقوله: (قال بعض الحكماء: الملك اذا كان خلوًا من العلم كان كالفيل الهائج لا يمر بشىء إلا خبطه، ليس له زاجر من عقل ولا رادع من علم، واعلم أنه ليس المراد بالعلم فى الملوك هو تصور المسائل المشكلة والتبحر فى غوامض العلوم والإغراق فى طلبها، قال معاوية: ما أقبح بالملك أن يبالغ فى تحصيل علم من العلوم، وإنما المراد من العلم فى الملك هو أن لا يكون له أنس بها إلا بحيث يمكنه أن يفاوض أربابها فيها مفاوضة يندفع بها الحال الحاضر ولا ضرورة فى ذلك إلى التدقيق)(١١).

ثم يستكمل ابن الطقطقى هذه الخصائص والخصال، فيركز أيضًا على العدل الذى تُستعزر به الأموال وتُعمر به الأعمال وتُستصلح به الرجال، ثم يعرض بعد ذلك للكرم، والشورى، وحقوق الملك على الرعية، وحقوقهم عليه، وأصناف الرعية، واختلاف السياسات الخاصة بكل صنف، وأنواع السياسات من سياسة المنزل إلى سياسة القرية والمدينة والجيش والملك.

كتاب (آثار الأُوَل فى ترتيب الدول) للحسن بن عبد الله العباسى، لا يُعرف على وجه التحديد سنة وفاته، لكنه ذكر فى مقدمته للكتاب أنه ابتداء تأليفه (عشية السبت ثالثة عشر شهر شوال سنة ٧٠٨هـ). والحسن بن عبد الله العباسى؛ هاشمى مؤرخ أديب. وقد ألف هذا الكتاب وأهداه للملك المظفر ركن الدين بيبرس المنصورى (الجاشنكير) الذى تولى السلطنة فى سنة ٧٠٨هـ وحكمها أحد عشر شهرًا ثم قتل؛ فعادت السلطنة مرة أخرى إلى الملك الناصر (محمد بن قلاوون) حتى وفاته ٧٤١هـ وكعادة مفكرى السياسة المسلمين يذكر (الحسن العباسى) منهجه وسبب تأليفه للكتاب فيقول: (فاستخرت (الله تعالى) فى جمع هذا الكتاب وتأليف ما فيه من اللباب فى قواعد المملكة ومبانيها وأسرار السياسة ومعاينها وتدبير الدولة الفاضلة وتقرير السيرة العادلة وذلك على سبيل الإذكار وتنبيه الأفكار كما ورد فى الكتاب المبين: قال الله تعالى وهو أصدق القائلين. ﴿وَذَكِّرۡ فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥] وسميته آثار الأُوَل فى ترتيب الدول. وقد رتبته على أربعة أقسام كل قسم يشتمل على أبواب وفصول وضوابط وأصول).

القسم الأول: فى الضوابط والأصول وقواعد المملكة. ويجمله (الحسن العباسى) فى عشرة أبواب. فى الحاجة لوجود الملك أو الحكم، وأركانه، وأسسه، وقوانينه، وهيئته، وخصاله وما يجب للملوك على الرعية، وما يجب للرعية على الملوك، ثم علاقة الملك مع أركان الدولة وهم: الأمراء، وأهل الشريعة، والعلماء، والفقهاء، والفضلاء، والعباد، والنساك، وضرورة قبول نصيحتهم واستشارتهم، كذلك علاقته وسلوكه مع التجار والصناع والزراعيين.

القسم الثاني: في أحوال الملك في ذاته مع خواصه وخدمه وهو ثمانية أبواب: ويتناول فيه الحسن العباسي أحوال الملك مع وزرائه، ورؤساء الدواوين، والكتَّاب، وولاة المظالم، وأصحاب البريد، والحُجَّاب والنقباء، والعيون، والحرس، والأعوان، ورسل الملوك، وصفاتهم وهداياه.

القسم الثالث: في الأمُور المختصة بالملك وخواصه وحاشيته.

القسم الرابع: في العلاقات بين الأمم من حروب وسلم ومعاهدات(٦٢).

هذا وقد بدأ الحسن العباسي ـ الباب الأول من القسم الأول من كتابه ـ بتأكيد الثوابت التالية:

(أ) المُلك فضل إلهي ينعم الله به على من يشاء من عباده:ـ وفي هذا يقول الحسن العباسي (اعلم أيدك الله أن المُلك فضل إلهي ينعم الله به على من يصطفيه من خلقه (قال الله تعالى): ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ﴾ [البقرة: ٢٤٧] قال المفسرون: اصطفاه بمعنى اختاره والبسطة لها تأويلان: أحدهما سعة في علم الدين، والثاني زيادة في علم الحروب، وعظم في خلقة الجسم.

(ب) الجنس الإنساني في حاجة إلى التألف والتجمع:ـ قال عز من قائل ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥١] والإشارة في ذلك إلى الذين بهم الدفع ومنهم النفع؛ ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس وتهارجت وطمع بعضهم في بعض واستولى الأقوياء على الضعفاء وتمكن الأشرار من الأخيار؛ فيضطرون إلى التشرد والتفرد وفي ذلك خراب البلاد وفناء العباد؛ فإن الجنس الإنساني مضطر إلى التألف والتجمع في إتمام معيشته، وانتظام حال بنيته، فيحتاج إلى سياسة تقيم أمره على الاستقامة.

وقال الله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران: ٢٦] فقرن الملك بالعزة ونبه على فضله وشرفه بهذه الإضافة وقال تعالى حاكيًا عن فضل شكر يوسف عليه السلام: ﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف: ١٠١] قيل هو العلم بأحداث الزمان وقيل هو تعبير الرؤيا وقال تعالى حاكيًا عن موسى عليه السلام: ﴿ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا ﴾ [المائدة: ٢٠] فهو نعمة الله السابقة.

(جـ) وجوب الروح للجسد والملك للرعية:ـ وقد شبه بعض الفضلاء الملك بالروح والرعية بالجسد فلا قوام للرعية إلا بالملك كما لا قوام للجسد إلا بالروح، ثم فصل ذلك فنسب العيون إلى الحُجَّاب، ونسب الأذن إلى أصحاب الأخبار والجواسيس، ونسب اليد والأصابع إلى الجند والأعوان، ونسب الرجل إلى المراكب من سائر الأصناف، ونسب الشعر إلى الزينة والجمال، ونسب الأحشاء إ لى الحرم؛ وقد شبه بعضهم بالشمس التى بها نور العالم وضياؤه وصلاحه ونماؤه؛ وقال معاوية بن أبى سفيان: نحن الزمان فمن رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع، وقيل لبعضهم: هل ينتظم حال بلد بغير ملك؟ قال: نعم، إذا كان كل من فيها حكيمًا فاضلًا وهذا نادر.

ولو لم يكن فى شرف الملك وعظيم خطره إلا ما أشار إليه الحديث النبوى فى قوله عليه الصلاة والسلام: «**السلطان ظل الله فى الأرض يأوى إليه كل ملهوف**» لكان ذلك من أدل الدلائل على جليل خطره وعظيم موقعه وشرف مرتبته وأثره؛ ولم تزل الملوك تعظمها الأمم الخالية المؤتلفة والملل المختلفة وتشرفها وتدين بطاعتها ولا سيما ملوك الفرس، فإن الفرس تبلغ فى تبجيل ملوكها الغاية القصوى، وطائفة من الهند كانوا يتخذون الملوك أربابًا وكذلك أهل مصر كانوا يفعلون بملوكهم كفرعون موسى عليه السلام.

(د) الدين أساس الملك: الدين أساس الملك والملك حارس الدين: فما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فمعدوم. وقد ظهر ذلك فى بيان قوله تعالى ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاس بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠] فهذه إشارة إلى أن بعض الناس يحامون عن البيع والمساجد أن تهدم ويقوون أمور الدين ويحملون الناس عليها وهم الملوك. لذا وجب على من أنعم الله عليه بهذه النعمة وهذه الرتبة أن يزداد تواضعه لله تعالى وانكساره وانقياده للشريعة[١٣].

ومن كتب الفكر السياسى الهامة أيضًا فى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى كتاب (السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية) لشيخ الإسلام الفقيه الحنبلى (ابن تيمية) (ت٧٢٨هـ) الذى أراد أن يصلح به حال مجتمعه. وأن يستنقذه مما تردى فيه من فساد وانحلال، إثر ما أصاب الأمة الإسلامية فى حروبها المدمرة مع الصليبيين وغارات التتار، فقد رأى ابن تيمية من فساد الولاة واختلافهم، وسوء اختيارهم لعمالهم؛ ما أراد أن يضع له الدواء، فقدم فى كتابه هذا نموذج الحكم فى الإسلام مؤمنًا بأنه لا يقوم أمر الناس إلا بها قام به أمر أولهم.

وهذا الكتاب مؤسَّس كما يقول ابن تيمية فى المقدمة على مفهوم أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، وبناءً على هذا المنطلق ينقسم الكتاب إلى قسمين؛ أولهما أداء الأمانات، وهذه أيضًا تتمثل فى صنفين من الأمانات؛ صنف الولايات ويحدد قواعدها بتولية الأصلح؛ حيث الأصلح فى كل ولاية بحسبها، واختيار الأمثل فالأمثل. والصنف الثانى: الأموال، ويدخل فيها الأعيان، والديوان، والأموال السلطانية، والصدقات، والفيء، وظلم الولاة للرعية فى أمور الأموال، سواء فى جانب المدخلات أو جانب المخرجات الذى يؤكد على أن يكون فى مصالح المسلمين العامة. والقسم الثانى هو قسم الأحكام ويتناول فيه حدود الله من حيث تعريفها وأنواعها وعقوبتها ابتداء من الحرابة والسرقة والزنى والقذف، ثم حقوق

الناس مثل القصاص فى القتل والجراح. وفى الخاتمة يؤكد على أهمية الشورى وضرورتها ووجوبها(١٤).

كذلك لشيخ الإسلام ابن تيمية كتاب **(الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر)**، حيث يبدؤه بتعريف مفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ووجوبه، ودور الأمة الإسلامية ووظيفتها كأمة تحمل هذه الرسالة للعالم بحكم كونها خير أمة أخرجت للناس، ثم يستعرض بعد ذلك قواعد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وشروطه، والتأكيد على أن درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح، وأن مصائب الأمم وانهيارها مرتبط بالمعاصى وانتشار المنكر، وأن أمور الناس لا تستقيم إلا بالعدل(١٥).

كذلك **لابن تيمية** كتاب **(الحسبة)** الذى يبدؤه بالحديث عن ضرورة الاجتماع البشرى لأنه لا تتم مصلحة بنى آدم فى الدنيا إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر. فالإنسان مدنى بطبعه ومن ثم وجوب وضرورة قيام نظام وإمارة، ثم يعدد الولايات ويرى أن المقصود فيها هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويحدد مهمة المحتسب وولايته فى مختلف أوجه الحياة من المكاييل والموازيين والصناعات ومنع الاحتكار والتسعير ومراقبة تواطؤ الطوائف على احتكار سلعة أو التحكم فيها وفى سعرها، ثم يتناول فروض الكفاية كطلب العلم والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(١٦).

ومن كتب الفقه السياسى أيضًا كتاب **(تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام)** لقاضى قضاة مصر والشام **(بدر الدين بن جماعة)** (ت ٧٣٣ هـ)؛ حيث قسم الكتاب إلى سبعة عشر فصلًا يبدؤها بمسألة الإمامة من حيث وجوبها وكيفية وطرق انعقادها وشروطها وأنواعها والولاية ودرجاتها، ثم الوزارة، والدواوين، ثم يفرد جزءًا كبيرًا من الكتاب للقضايا المتعلقة بالحرب والغنيمة والفىء وبالخراج وقضايا أهل الذمة(١٧).

ومن كتب الفقه السياسى- التى وقعت تحت يدى الباحث كذلك ـ كتاب (السبيل المبين فى حكم صلة الأمراء والسلاطين) **لمحمد بن يحيى اليعمرى،** الأندلسى، الأشبيلى، المصرى، الشافعى المعروف (بابن سيد الناس) (ت٧٣٤ هـ) وقد ألفه ردًّا على المعترضين من عامة الناس لقبول العلماء لجوائز الأمراء والسلاطين؛ وبيان الصلة بينهم **وأن سعى العلماء للأمراء والسلاطين واجبٌ** ضرورى لحصول المصالح الدينية والدينوية بهم، **وهذا ما يؤكده ابن سيد الناس** فى قوله: (فقد وقع الاختلاف فى جوائز الأمراء والسلاطين وصلاتهم للعلماء وغيرهم بالأموال والطعام... وقد وقع الإنكار على جماعة من العلماء والصوفية فى قبولهم الأموال من الحكام وترددهم عليهم فى غالب الأحايين؛ وأيدهم به (صلى الله عليه وسلم) قال: **«من سعى إلى ظالم خاض فى النار بقدر خطاه»**، وناهيك بقول سيد المرسلين؛ وكان ذلك بحضرتى فرددت ذلك على المعترضين أحسن رد بما وصل إلى علمه؛ ولم يسعنى جهله؛ غيرة على العلماء العاملين، والصوفية المخلصين، أن يشان مقامهم بشين، وأن يدنس جنابهم بدين، لأن حصنهم حصين، ودينهم متين، والناس بهم من المقتدين، فكيف يكون الناس عليهم معترضين، وهم حجة الله تعالى على العالمين وبهم نجاة الهالكين، ومقاصدهم خنادق ما بين الخندق والخندق ما بين السماوات والأرض، فبان لك بهذه الأحاديث الشريفة أن الاعتبار بالمقاصد؛ وأن حديث **«خاض فى النار على قدر خطاه»** ينبغى حمله على ما إذا سعى للظالم ليعينه على ظلمه، وهذا ونحوه هو محل النهى؛ لا مطلق السعى، بل قد يكون السعى إليهم واجبًا إذا تعين حصول المصالح الدينية بهم وتوقفت على حضورهم أو المصالح الدنيوية الضرورية بأن يكون الأمير أو السلطان يقتدى بقول ذلك الرجل العالم أو الصالح فيكون سعيه مشكورًا، وعمله مبرورًا، ومن اغتابه مأزورًا، ومن اعتذر عنه مأجورًا..[٦٨].

هكذا أزاح لنا ابن سيد الناس، بهذا التفصيل الدقيق عن جانب هام من الجوانب السياسية **وهى العلاقة بين السلطة والعلماء فى القرن الثامن الهجرى،** وبهذا

تكون قد تكشفت للباحث قنوات اتصال سياسية يمكن عن طريقها الإجابة عن سؤال فحواه كيف استطاع سلاطين المماليك أن يحكموا باسم العروبة والإسلام؟ وذلك ما نفصل القول فيه فى حينه.

ومن المخطوطات ذات الطابع السياسى التى وقعت تحت يدى الباحث كذلك (المقدمة الزهراء فى إيضاح الإمامة الكبرى) لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركمانى المصرى، الإمام، الحافظ المؤرخ المولود بدمشق والمتوفَّى بها (ت ٧٤٨هـ) والمعروف بأبى عبد الله (**شمس الدين الذهبى**). حيث استعرض فى كتابه هذا تاريخ الإمامة، ولم يشترط فى نهايتها أن يكون الإمام قرشيًّا كما أن للإمام (الذهبى) كتاب آخر هو (**دول الإسلام**). حيث يستعرض فيه التاريخ السياسى لدول الإسلام، ويقع فى جزءين[١٩]، وله أيضًا (العبر فى خبر من غبر) فى عدة أجزاء.

ومن كتب الحكمة السياسية، فى القرن الثامن الهجرى - أيضًا - كتاب (عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة) لأبى الحسن على بن عبد الرحمن المشهور بابن هزيل الأندلس ـ ولا يعرف سنة وفاته ـ وقد كشف أبو الحسن فى كتابه هذا عن كثير من المصادر التى استقى منها مادة كتابه، يظهر لنا ذلك من خلال مقدمته التى يقول فيها: (وبعد فإن التأليف غير موقوف على زمان، والتصنيف ليس بمقصور على أوان، لكنها صناعة ربما قصرت فيها سوابق الأفهام، وسبيل ربما حادت عنها أقدام الأوهام... لكل شىء صناعة، وصناعة التأليف صناعة العقل قال (أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ): لولا تغيير العلماء ونقلهم آثار الأوائل فى الصحف لبطل أول العلم وضاع آخره؛ ولذلك قيل: لا يزال الناس بخير ما بقى الأُوَل حتى يتعلم الأُخَر وقال (أبو الحسن بن فارس) صاحب كتاب مجمل اللغة؛ لو اقتصر الناس على كتب القدماء لضاع علم كثير ولذهب أدب غزير ولضلت أفهام ثاقبة.... وهكذا يسير أبو الحسن بن هزيل على درب هذا المنهج طوال كتابه؛ الذى قسمه أربعة أقسام، حيث يخصص القسم الأول منه للحديث عن الحكمة والعلم وضرورته وفضله ورسالته، ثم يعرض للمقولات الأساسية فى الفكر

السياسى مرتبًا إياها طبقًا للحرف الأول من الجملة الأولى تاليًا ذلك بشرح تفصيلى كامل، وفى القسم الثانى يتناول موضوعات السؤدد والمروءة ومكارم الأخلاق ومداراة الناس، والتأدب معهم وقضايا الأموال، وفى القسم الثالث: يتناول الأخلاق والصفات الواجب توافرها فيمن يشغلون المناصب السياسية على مختلف مستوياتها. ويخصص القسم الرابع: لتوجيه النصائح التى تشتمل على مجمل أبعاد الظاهرة السياسية(٧٠).

ومن كتب الفكر السياسى الهامة فى القرن الثامن الهجرى كذلك كتاب (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) للفقيه الدمشقى الأصولى المجدد (ابن قيم الجوزية). الذى ألفه ردًا على سؤال سائل فى طرابلس الشام ولم يقدم لأى حاكم(٧١). وقد اتبع (ابن قيم الجوزية) فى كتابه هذا منهجًا جديدًا؛ يعتمد فى تفسير الظاهرة السياسية على طرح المؤلف لعدة تساؤلات فى مقدمة كتابه أهمها: هل للحاكم أن يحكم بالفراسة؟ وهل يشترط فى السياسة أن توافق الشرع؟ وهل تتغير السياسة بتغير الزمان؟ وهو فى إجابته على تلك الأسئلة يرجع إلى النقل تارة ويلجأ للحجة العقلية تارة أخرى، بالإضافة للتجربة التاريخية للأمة ابتداء من أبى بكر وعمر وعثمان وعلى، فى حوار ديالكتيكى بينه وبين ابن عقيل حول هذه القضايا(٧٢).

هذا ويتناول ابن الجوزية بعد ذلك قضايا السياسة الشرعية بالمصطلح القانونى الذى ينصرف إلى قضايا الحدود، والجنايات، والتسعير، والاحتكار، والمزارعة، والمساقاة، والحسبة، والغش واختلاط الجنسين، والحجر الصحى، وطرق الأحكام، التى منها الحكم بالقرعة... إلخ.

ومن الفقهاء الدمشقيين كذلك، الذين كانت لهم بصمات فكرية سياسية واضحة. القاضى نجم الدين إبراهيم بن على بن أحمد (الطرطوسى) الذى ولد بالمزة وتوفى بدمشق (٧٥٨هـ) وأفتى وولى الحكم وله كتاب (تحفه الترك فيما يجب أن يعمل به فى الملك) وقد فرغ الطرطوسى منه سنة (٧٥٣هـ). والكتاب مختصر على

اثنى عشر فصلًا كالتالى:

الفصل الأول: فى بيان صحة سلطنة الترك، ولا يشترط أن يكون السلطان مجتهدًا ولا قرشيًّا، وقد استعرض فيه الطرطوسى كذلك مذهب الشافعى، وانتهى إلى أن مذهب أبى حنيفة أوفق للترك من مذهب الشافعى.

الفصل الثانى: فى جواز التقليد منهم عندنا خلافًا للشافعى.

الفصل الثالث: فى الجواب عن القصص وأنه أنواع، ويندرج فيه أحوال من تفوض إليه ولاية من الولايات ومن نيابة السلطنة إلى الوزارة، إلى القضاء، إلى والى الشرطة إلى غير ذلك، وكيفية الولاية على كل ولاية بحسبها.

الفصل الرابع: فى كشف أحوال الولاة والدواوين، وما يفعل بمن ظهر عليه خيانة منهم.

الفصل الخامس: فى الكشف عن أحوال القضاة ونوابهم، وبيان ما يستحقه الخائن منهم.

الفصل السادس: فى النظر فى أحوال الرعية، والأوقاف، وجهات البر.

الفصل السابع: فى النظر فى أمر الجسور والقلاع والمساجد والثغور، وجميع ما يتعلق بمصالح المسلمين، وكسوة الكعبة، وإصلاح طريق الحاج.

الفصل الثامن: فى صرف أموال بيت المال على اختلاف أنواعها، وبيان مصارفها.

الفصل التاسع: فى الأموال التى تؤخذ مصادرةً وبيان وجه أخذها، ومن يستحق أن يؤخذ منه وفى بيان موضع صرفها.

الفصل العاشر: فى هدايا أهل الحرب للسلطان والأمراء، وهدايا السلطان لأهل الحرب.

الفصل الحادى عشر: فى ذكر أحكام البغاة والخوارج على السلطان.

الفصل الثانى عشر: فى الجهاد وقسمة الغنائم(٧٣).

ـ ومن كتب الفقه السياسى أيضًا:

ـ كتاب (**معيد النعم ومبيد النقم**) لقاضى قضاة دمشق الفقيه الشافعى (تاج الدين عبد الوهاب السبكى) (ت٧٧١هـ). وقد حاز هذا الكتاب إعجاب المستشرقين، فعرض له بركلمان ووستنفلد، وتوفر على الاهتمام به المستشرق السويدى (مهرمن) الذى درس الكتاب، ووضع له مقدمة حافلة بحياة المؤلف والبيت السبكى؛ وتعليقات على الكتاب، وأخرج من ذلك مع الكتاب نسخة طبعت فى ليدن(٧٤).

وهذا الكتاب يقدم فيه الفقيه السبكى منهجًا جديدًا فى تناول الظاهرة السياسية، إذ يدخل إليها من باب شكر النعم كمفهوم معنوى يتعلق بالفعل الإيمانى يوظِّفه فى تحسين الفعل السياسى، ذلك من خلال زيادة الفعالية السياسية كوسيلة لشكر الله تعالى، حيث يكون شكر نعم الله بحسن القيام بها، ومن هذا المنطلق يقدم السبكى تصوره لكيفية الممارسة السياسية فى مختلف المؤسسات وعلى مختلف المستويات، ابتداءً بالسلطان ثم جميع الولايات والوظائف والمؤسسات، حتى يبلغ مائة وثلاث عشرة وظيفة عامة تتعلق بمصالح المجتمع السياسى.

ومن القضاة الذين اشتغلوا بالعمل السياسى أيضًا نجد (**الطبرى**) عبد الرحمن ابن نصر بن عبد الله الشيزارى (ت ٧٧٤هـ) الذى تولى قضاء طبرية، وله كتاب (**المنهج المسلوك فى سياسة الملوك**). وقد قسمه إلى تسعة عشر بابًا ويبدأ الباب الأول

بالتأكيد على أن افتقار الرعية لملك عادل يولد البغضاء والعداوة بين الناس والتحاسد فيها بينهم كذلك، واضطراب المصالح وانتشار الفساد. لأن صلاح الرعية من صلاح الملك، والعكس ـ لذا كانت الحاجة داعية إلى ملك صالح، لصلاح البلاد والعباد؛ ثم يحدد الطبرى بعد ذلك أركان المملكة وهى: الوزراء، والرعية، والقوة، والمال، والحصون، ثم يتناول بعد ذلك أهمية الشورى وبيان أوصاف أهل المشورة، ثم سياسة الجيش وتدبير الجنود؛ وتأمين الطرق ومحاربة البغاة الخارجين، ويختم بالحث على استماع المواعظ وقبولها من النساك والعلماء[٧٥].

وللطبرى كذلك كتاب (**نهاية الرتبة فى طلب الحسبة**) ويقع الكتاب فى أربعين بابًا، يتناول فيها الطبرى دور المحتسب، وما يجب، عليه، وشروط الحسبة، ولوازمها، ومستحباتها، ثم يعرض للحسبة على جميع أوجه النشاطات الاقتصادية والاجتماعية من خلال نقد الواقع القائم وتحديد الوسائل الأنسب للتنظيم، ثم يفرد جزءًا لا بأس به لتوضيح أهمية تردد المحتسب على القضاة وأهل العلم، وممارسة الحسبة على الولاة والأمراء[٧٦].

ومن الكتَّاب السياسيين الأندلسيين الذين اشتغلوا بالعمل السياسى وتقلدوا مناصب الوزارة (**لسان الدين بن الخطيب**) (ت٧٧٦هـ) الذى لاقت أعماله أهمية فى دراستها من قبل المستشرقين والباحثين العرب، ومن هذه الأعمال نذكر رسالته التى عَنْوَنها بـ: (**الإشارة إلى أدب الوزارة**) والرسالة مكونة من مقدمة وستة أركان. أما المقدمة فتركز على أهمية منصب الوزير وشروط اختياره وأوضاعه، وأما الأركان فتتناول إدراك الوزير لدوره ومهمته وسلوكه مع الملك حتى يحقق مقصد وظيفته ويأمن جانبه؛ كذلك معرفة أخلاق الملوك للسير بمقتضاه، ثم كيفية سلوك الوزير مع الخاصة وبالبطانة وذوى المكانة فى الدولة.

كذلك للسان الدين بن الخطيب كتاب (**بستان الدول**) وهو كتاب كبير أكمل منه ابن الخطيب ثلاثين جزءًا كل جزء منها يقارب السفر حجمًا، وهو يشتمل على

شجرات عشر (أشكال توضيحية) شجرة السلطان، وشجرة الوزراء، وشجرة الكتابة، وشجرة القضاء، وشجرة السلطة والحسبة، وشجرة العمل، وشجرة الجهاد والأسطول والخيول، وشجرة ما يضطر باب الملك إليه من الأطباء وغيرهم، وشجرة الرعاية وكل شجرة حسب قول ابن الخطيب تنقسم إلى شعب وأصول وعمد وقشر ولحاء وغصون وأوراق وزهرات مثمرات وغير مثمرات مكتوب على كل جزء من هذه المكونات اسم الفن المراد به وبرنامجه.

ولابن الخطيب أيضًا كتاب (تخصيص الرياسة بتلخيص السياسة) حيث يعالج فيه موضوع السياسة باعتباره فرعًا من فروع الفلسفة، وقد استوفى ابن الخطيب الكلام فى القوى الثلاث وعلاج الأخلاق والمعاش(٧٧).

ومن الرسائل السياسية الهامة التى ألفها (ابن الخطيب) والتى تبين إلى أى مدى كان تأثير مفكرى السياسة المسلمين على سياسى أوربا فى القرن الثامن الهجرى، الرابع عشر الميلادى. رسالته (فى السياسة) والتى كتبها استجابة لملك قشتالة (أسبانيا) **donpedra** سنة (٧٦٨ هـ/ ١٣٦٧ م).

وقد كتب لسان الدين بن الخطيب رسالته هذه باللغة القشتالية، وقسمها إلى: مقدمة وثلاثة أقسام، ويتناول فى القسم الأول: نصائح للملك فى كيفية التصرف مع رعيته وكيفية معاملة الأجانب المتوطنين فى بلاده. وفى القسم الثانى: يؤكد للملك ضرورة التقرب إلى رعيته، وأن يعفو عنهم ويوفر لهم الحماية، ولا يسير على درب أسلافه، وأن يحترم أشراف رعيته، ثم يحدد للملك بعد ذلك أمورًا خمسة كانت وما زالت تقود الملوك إلى الهلاك وهى:

- سفك الدماء بدون ضرورة.
- الاستخفاف بالعلماء والفقهاء.
- الطمع فى الاستيلاء على الأرض.

- شهوات الملك.
- الظلم.

وفى القسم الثالث ينصح الملك ألا يضع الأمور العليا فى يد الأجانب الذين ساعدوه فى معركته مع سلفه[٧٨].

ومن كتب الفكر السياسى الهامة فى القرن الثامن الهجرى كتاب (الشهب اللامعة فى السياسة النافعة) **لعبد الله بن يوسف بن رضوان المالقى الفاسى** (ت ٧٨٤ هـ). وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أن صاحبه استفاد فيه ممن سبقه من مفكرى السياسة المسلمين؛ وكان أمينًا إذ أشار إلى مصادره وأسند القول إلى أصحابه، وقدم إضافات جديدة، واعتمد عليه المعاصرون له واللاحقون. (كما ترجع أهمية الشهب اللامعة) كذلك فى أن صاحبه ابن رضوان المالقى حفظ لنا كثيرًا من النصوص عن كتب سياسية تعد مفقودة، ككتاب ابن حزم الأندلسى (الخلافة والسياسة).

هذا وقد قدم ابن رضوان كتابه هذا إلى السلطان أبى سالم إبراهيم بن الحسن المرينى الذى حكم المغرب فيما بين (٧٦٠ ـ ٧٦٢هـ) ليعالج به أوضاع دولته من ظلم ورشوة وفساد وانحطاط أخلاقى، وهذا الكتاب يتضمن خمسة وعشرين بابًا هى:

الباب الأول: فى فضل الخلافة وحكمتها وثواب من قام بها، ووجوب إقامة الإمام ونهجه وتعظيم حقه، وما يلزمه من أمور الأمة.

الباب الثانى: فى ذكر سير الملوك فى سماع المواعظ، وتعظيم أهل العلم، وتسليم أحوال الصالحين إليهم.

الباب الثالث: فى ذكر العدل وفضله، ما جاء فى ذلك.

الباب الرابع والخامس: فى فضل الحلم، وكظم الغيظ، ومجلس الملك، وظهوره، وخفائه والحُجّاب، وما يلحق بذلك.

الباب السادس والسابع: فى ذكر الجلساء والنصحاء، وذكر الرجوع إلى الحق، وفى التدبير والرأى والمشاورة.

الباب الثامن والتاسع: فى سيرة الملك مع خواصه وبطانته، ومروءته، ووقاره، وتثبته فى الأقوال والأفعال.

الباب العاشر والحادى عشر: فى الوزارة والوزراء وفى الكتابة والكتاب.

الباب الثانى عشر: فى تشييد المفاخر، وتخليد المآثر، وإحياء سبل الخيرات وعمارة الأرض وإصلاح المملكة، وعلاقة ذلك بالعدل والظلم

الباب الثالث عشر والرابع عشر: فى الوفاء بالعهود، وإكرام أهل الوفاء، واحتمال قول الحق ولو كان مرًّا.

الباب الخامس عشر والسادس عشر: فى تودد الملك إلى الرعية وتبسطه وتواضعه والحزم والدهاء وإظهار القوة.

الباب السابع عشر والثامن عشر: فى التيقظ، والتلطف، والرفق بالرعية، وتأمين السبل.

الباب التاسع عشر: فى تولية الخطط الدينية والعملية وما يلحق بذلك.

الباب العشرون والحادى والعشرون: فى مراتب العقوبات، ودرء الحدود بالشبهات، وذكر السجون وأحوالها.

الباب الثانى والعشرون: فى ذكر بيت المال، والعطاء، والمنع، وسياسة الجنود.

الثالث الثالث والعشرون والرابع والعشرون: فى سياسة الحروب وتدبيرها، والخصال التى فيها فساد الدول، ونفور القلوب عن الملوك، وذكر طرق فى استدفاع الشدائد، ويُنهى ابن رضوان المالقى كتابه (الشهب اللامعة فى السياسة النافعة) بالباب الخامس والعشرين؛ وقد أوضح فيه المفاهيم الكلية للفكر السياسى الإسلامى من عدالة وشورى وتسامح ومساواة، حيث يعم نفعها لمن يحسن استخدامها من الخلفاء والملوك. ولا شك أن ابن رضوان المالقى ما كان له أن ينتهى إلى هذه النهاية لو لم يتحقق بنفسه من الوقائع السياسية من جهة وما وقع تحت يديه من تراث سياسى ضخم كان حصاد - وتجارب - حقب تركها أسلافه من مفكرى السياسة المسلمين، وقد نجح ابن رضوان بتواصله مع أسلافه من صياغة هذا التراث صياغة جديدة، تتلاءم والعصر الذى عاش فيه[٧٩].

ويأبى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) أن ينصرم دون أن يستفيد أكبر عدد من مفكريه مما توافر لديهم من تراث سياسى ضخم (ما ذكره الباحث منه إلا القليل مما وقع تحت يده) نرى ذلك واضحًا عند **عبد الرحمن بن محمد بن خلدون** (٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م - ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦م) الذى هيأت له حياته المليئة بالأحداث السياسية - من المهن الكثيرة التى قام بها كموظف فى البلاط، وكرجل دولة عمل على التوالى فى خدمة مختلف أمراء شمال إفريقيا وإسبانيا؛ ومعاناته أحيانًا من السجن، بل وحتى والحكم عليه بالموت، والمعيشة أحيانًا فى مخيمات البدو، وهجرته عام ١٣٨٢م إلى مصر (التى قدمت مساهمة فى معارفنا عن الفترة الأخيرة من حياة ابن خلدون) حيث شغل مناصب قضائية وتعليمية عالية خلال فترات كثيرة، وحرمانه فى فترات أخرى من رضاء الحاكمين؛ ولقائه التاريخى مع تيمورلنك - كل ذلك علاوة على مزاياه كمؤرخ وناقد وأديب أهله، وسمح له لأن يقرأ واقعة السياسى جيدًا وأن يستقرئ أحداث التاريخ السياسى الإسلامى وما عبر عنه من أفكار سياسية، وأن يصوغ كل ذلك فى مؤلفه الضخم كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر)

والذى استهله بمقدمة انتهى من تأليفها عام ٧٧٩ هـ ضمنها جماع آرائه السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلا أن للسياسة فيها نصيبًا كبيرًا، بل إنها قد تكون هى محور العمل جلّه بصورة تمكن من ربط معظم القضايا المطروحة فى المقدمة بالعملية السياسية.

ترى ذلك واضحًا من خلال ما تضمنته من مفاهيم سياسية لعل أهمها مفهوم العصبية، إذ إنه كمفهوم محورى يفسر به ابن خلدون العملية السياسية برمتها، ويفسر فى ضوئه طبيعة الملك ومراحله، وانتقال الدول أو النظم السياسية، وعلاقة الحضارة والعمران بهذه الأطوار، ثم يتناول أصناف الملك وأنواع الدواوين خصوصًا ما يتعلق منها بالحسبة أو الاقتصاد ويربط بين العمليات الاقتصادية من ظلم وعمارة وبين العمران ونهاية الدول، وكذلك يتناول قضية احتجاب الحاكم عن الرعية أو قضية الحُجَّاب؛ ثم يتناول كيفية نزول الخلل بالدولة ويربطه بالهيكل الاقتصادى فى المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع، ثم يختتم بالتعليم وطرقه وسائر وجوهه، والعلوم وأصنافها(٨٠).

هذا وقد قدم ابن خلدون نسخة من مقدمته هذه إلى صاحب تونس أبى العباس الحفصى، ثم إلى السلطان برقوق صاحب مصر. إلا أنه يُلاَحظ على المقدمة بصفة عامة أنها كفكر سياسى؛ قد عالجت كثيرًا من الموضوعات السياسية التى طرحها مفكرو السياسة المسلمين السابق ذكرهم. ابتداء من شهاب الدين بن أبى الربيع حتى ابن رضوان المالقى، فقضية العمران وضرورته على سبيل المثال نجدها تتردد عند مفكرى السياسة المسلمين منذ زمن ابن الربيع، وقضية العصبية وتكوين الدول والعمران وعلاقته بالعدل والظلم، كل تلك القضايا عرضها من سبقوا ابن خلدون وأدلوا بدلوهم فيها، كذلك يُلاَحظ على المقدمة أن المنهج المتبع فيها؛ فى التعامل مع الظاهرة السياسية؛ هو منهج معتاد فى تقسيماته، وهذا ما وجدناه واضحًا عند السابقين على ابن خلدون أيضًا.

لكن على الرغم من وضوح تلك الملاحظات (بالمقارنة بما ذكرناه سابقًا) والتى ترتفع إلى صفة الحقائق، إلا أننا نجد كثيرًا من المستشرقين ومن شايعهم من الباحثين العرب، يغضون الطرف عنها، ظنًّا منهم أن آراء ابن خلدون السياسية متناقضة مع المعتقدات الإسلامية؛ شجعهم فى ذلك أن ابن خلدون لم يعوِّل كثيرًا فى استخدامه للنصوص النقلية (القرآن والحديث) فى مقدمته كما فعل سابقوه من مفكرى السياسة المسلمين. الأمر الذى حدا بهم إلى خلع هالات الإعجاب والتقدير على ابن خلدون وصوَّروه على أنه وحيد عصره، ونقطة الضوء الوحيدة فى الأفق الإسلامى آنذاك. نجد ذلك واضحًا عند كثير من هؤلاء المستشرقين ابتداءً من القرن التاسع عشر من سيلفستر دوساسى وروبرت فلنت وفون فيسنديك وروزنتال حتى أرنولد توينبى. مع أن الحقيقة غير ذلك ـ وهذا ما انتبه إليه المستشرق الأمريكى "هاميلتون جب" فى مقالته التى عنونها بـ (الخلفية الإسلامية للنظرية السياسية لابن خلدون) حيث فند فيها تلك الآراء القائلة بأن بعض افتراضات ابن خلدون كانت متناقضة مع المعتقدات التقليدية للإسلام، ففى رأيه أن تفسير ابن خلدون لجذور الاجتماع الإنسانى والسلطة السياسية المستقلة عن هداية النبوة والقانون الإلهى، هو أساسًا نفس التفسير الذى قدمه ابن تيمية العالم الإسلامى التقليدى قبل ابن خلدون بنصف قرن، وهو ما قدمه أيضا الفقهاء السنيون والفلاسفة الاجتماعيون الأوائل قبل ابن تيمية كذلك. لهذا يرى جب (أن الأصالة الحقيقية لعمل ابن خلدون إنما توجد فى تحليله التفصيلى والموضوعى للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التى تتحكم فى إقامة الواحدات السياسية وتطور الدولة، ونتائج تحليله المفصَّل هى التى تشكل العلم الجديد؛ الذى يدَّعى أنه أسسه. أما المادة التى قام تحليله على أساسها فقد استمدها بشكل جزئى من تجربته الخاصة (التى عرضناها آنفًا) وكذلك من المصادر التاريخية المتعلقة بتاريخ الإسلام التى كانت تحت يديه؛ والتى فسرها بتجاهل تام للأحكام المسبقة القائمة، لكن البديهيات والمبادئ التى تقوم عليها دراسته هى من الناحية العملية نفس المبادئ والبديهيات التى وضعها الفقهاء السنيون والفلاسفة الاجتماعيون الأوائل[٨١].

ثم يختتم (جب) مناقشته لهذا الجزء بقوله: (إن المركز الهام الذى تحتله الخلافة - أوالدولة- المثالية فى فكر (ابن خلدون) يمكن تأكيده ببرهان آخر؛ فقد أوضحنا فيما سبق أن ابن خلدون طور نظريته من خلال مناقشات منطقية صارمة، ولا شك أن إلقاء نظرة على تسلسل فصول المقدمة يبين أنها تفضى إلى الخلافة. بعد ذلك يتوقف لكى يناقش بتفصيل مطول التنظيم المرتبط بالخلافة؛ قبل أن ينتقل إلى بحث أسباب انهيار الدولة ودمارها. وخلال مسار هذا النقاش يشرح التحول التدريجى للخلافة العربية إلى نظام ملكى عادى، نتيجة لقوة مشاعر العصبية بين الأسرة الأموية (رغم أن ذلك لم يحدث فى رأيه بين الحكام الأمويين الأوائل) تلك العصبية التى استعادت تفوقها على الحماس الدينى الذى كان يقيدها فى زمن الخلفاء الراشدين....)[٨٢].

ويختتم (جب) مقالته الرائعة هذه بنتيجة عامة مؤداها (أن ما فعله ابن خلدون لا يزيد عن مجرد تناول الأفكار بمزيد من الإسهاب، وكذلك الدقة التى تجلت فى ربطها بمفهومه عن العصبية. بجانب شروعه فى تحليل تطور الدولة، كان على غرار الفقهاء المسلمين فى عصره، مهتمًا بمشكلة التوفيق بين المتطلبات المثالية للشريعة وبين حقائق التاريخ..... وحيث إن الجنس البشرى لن يسير على هدى الشريعة؛ فإنه مقضى عليه بحلقة مفرغة لا نهاية لها من الصعود والهبوط بسبب خضوعه لغرائزه الحيوانية. وفى هذا المعنى فإن ابن خلدون يمكن أن يُعد من المتشائمين أو القائلين بالحتمية؛ لكن تشاؤمه له أساس أخلاقى ودينى وليس اجتماعيًا)[٨٣].

هكذا توصل الأمريكى (جب) من خلال برجماتيته الموضوعية ومن خلال استقرائه للتاريخ السياسى للمسلمين إلى ماهية الفكر السياسى عند ابن خلدون؛ بل لماهية الفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة. وهذا ما لم نره عند أسلافه من المستشرقين الأوربيين الذين ملئوا الدنيا صياحًا وضجيجًا لمجرد أن ابن خلدون لم يعوِّل كثيرًا على النقل فى مقدمته. على كل حال يمكن لنا أن نستخلص تلك النتيجة بناءً على ما تقدم وهى: **أن الفكر السياسى الإسلامى فى القرن الثامن الهجرى كان نتاجًا وتطورًا للفكر السياسى الإسلامى السابق عَليه.** استقى منه وأضاف إليه من

خلال التواصل معه؛ وأن هذا الفكر ما كان له ليسموا على الواقع ويقوم بإصلاحه لولا ارتباطه بالدين، وهذا يعنى أن هناك علاقة ديالكتيكية ثابتة بين النقل والعقل وبين الفكر والواقع فى هذا الفكر.

لكن هل سنجد هذا التواصل وتلك العلاقة فى الفكر السياسى الإسلامى فى القرن التاسع الهجرى؟

٣. اهمية السياسة لدى مفكرى المسلمين فى القرن التاسع الهجرى

من الطبيعى أن يسير الفكر السياسى الإسلامى فى القرن التاسع الهجرى بقوة الدفع التي ولدها التراث الفكرى للقرون الثمانية الهجرية، وأن يكتسب أهميته من هذا المنطلق، لا سيما وإن كان هناك مفكرون على استعداد لتقبل هذا التراث والتعامل معه وحسن تحليله وتوظيفه، لذا فسوف نرى أن أعمال عدد لا بأس به من مفكرى هذا القرن تمتاز بالموسوعية، التى تهدف إلى الإمساك بالثقافة العربية الإسلامية بكل الطرق؛ ضنًّا بها أن تزول بعد أن تعرضت فى أجزاء أخرى من العالم الإسلامى للمحو والزوال.

نرى ذلك واضحًا عند (**أبى العباس أحمد بن على [القلقشندى]**) (٧٥٦-٨٢١ هـ (الذى ألف موسوعته [صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء] والتى انتهى من تأليفها عام (٨١٤ هـ) وخصصها للكشف عن جانب سياسى هام؛ هو صناعة الإنشاء أو المكاتبات التى تصدر عن ديوان الحكم.

وقد رأينا أن عددًا من مفكرينا السياسيين قد كشفوا لنا عن هذا الجانب السياسى الهام قبل القرنين الثامن والتاسع الهجرين؛ ومن هؤلاء كان (**الجهشيارى**) الذى عرضنا لكتابه (الوزراء والكُتّاب). لكن ما يميز القلشقندى عن غيره هو **المنهج العلمى الذى اتبعه فى كتابه الموسوعى هذا. فإذا كان بعض السابقين عليه قد إتبع طريقة بيان أصول الصنعة والتعريف بها؛ وإذا كان فريق آخر قد اتبع طريقة**

ذكر مصطلحات الصنعة وبيان مقاصدها، وإذا كان فريق ثالث قد اهتم بجمع الرسائل السياسية عالية البيان لتكون عون للكُتاب يقتبسون منها؛ فإن القلشقندى اتبع فى كتابه (صبح الأعشى) الطرق الثلاث مجتمعةً؛ نلحظ ذلك من قوله (والمؤلفون فى هذه الصنعة قد اختلفت مقاصدهم فى التصنيف، وتباينت مواردهم فى الجمع والتأليف، ففرقة أخذت فى بيان أصول الصنعة وذكر شواهدها، وأخرى جنحت إلى ذكر المصطلحات وبيان مقاصدها، وطائفة اهتمت بتدوين الرسائل ليقتبس من معانيها ويتمسك بأذيالها)(٨٤).

ثم يستطرد القلشقندى ذلك فى موضع آخر بقوله: (وكيفما كان؛ فالاقتصار على معرفة المصطلح قصور، والإضراب عن تعرف أصول الصنعة ضعف همة وفتور، والمقلد لا يوصف بالاجتهاد، وشتان بين من يعرف الحكم عن دليل، ومن جمد على التقليد مع جزم الاعتقاد، لذلك فإن تمام الفائدة لا يتحقق بواحدة من الطرق الثلاث، وإنما يتحقق بالجمع بينهم)(٨٥).

هذا وقد دفع القلقشندى لتأليف موسوعته هذه سببان رئيسيان:

السبب الأول: ما آلت إليه صناعة الإنشاء فى زمنه من تدهور وانحطاط؛ حيث إن كاتب الإنشاء كان يمثل لسان الدولة؛ وكاتم أسرارها السياسية فهو (جزء عظيم من أساس الملك وعماد المملكة، وعلى صاحب ديوان الإنشاء مداره، وإليه رجوع تدبيره واختيار رجاله، وتصريفهم، فيجب عليه الاحتياط فى أمر الجواسيس أكثر مما يحتاط فى أمر البريد والرسل؛ لأن الرسول قد يتوجه إلى الصديق وقد يتوجه إلى العدو؛ والجاسوس لا يتوجه إلا إلى العدو)(٨٦).

وإذا كان ديوان الإنشاء على هذه الدرجة من الخطورة، فلا بد أن يختار رجاله وفق شروط من الإسلام تجاوز الشروط التى تفترض فى اختيار الإمام. وهذا ما لم يحدث فى عصر السلطان الناصر(فرج) بن السلطان الظاهر(برقوق) الذى اتبع

سياسات فاشلة كادت أن تودى بدولة سلاطين المماليك إلى الزوال حين لم يقم بصياغة مصالحة وتعاون مع السلطان تيمور لنك (كما قدمنا فى الفصل الأول). نضيف إلى ذلك ما وصل إليه حال الوظائف العامة فى عصر فرج بن برقوق من تدهور وخاصة ديوان الحكم. ويكفى لبيان ذلك أن أحد باعة السكر ويدعى شرف الدين بن على الجيزى والذى عينه فرج؛ أصبح محتسبًا؛ وذاك واحد من السوقة يُدعى على بن أبى الجود؛ عين فى وظيفة ناظر الأوقاف. ثم عمل فى صناعة الحلوى وأطلق على نفسه اسم أبو الجود، واستمر على ذلك حتى دفع رشوة مالية كبيرة فتولَّى نظارة الأوقاف مرة أخرى، وأغلق محل الحلوى بعدها[٨٧]. وهذا السبب هو ما دفع القلشقندى إلى الإسراع بتأليف صبح الأعشى.

أما عن السبب الثانى: فيتمثل فى الفوضى الناجمة عن كثرة كتاب ديوان الحكم أو الإنشاء وجهلهم؛ الأمر الذى أدى إلى فوضى فى خلع الألقاب على المكاتبين دون ضابط، كما أدى إلى انحطاط قيمة كاتب الإنشاء بعد أن كانت له أهميته وهيبته فى الدولة، وبعد أن كان يمثل الرجل الثانى بعد السلطان.

هذان السببان ندبا القلقشندى إلى تأليفه صبح الأعشى فى أربعة عشر مجلدًا وقد ساعده على ذلك عاملان:

العامل الأول: أن القلقشندى كان واحدًا من أبرع كتاب الإنشاء، مما أتاح له الفرصة للاطلاع على وثائق سياسية هامة تتعلق بعصر سلاطين المماليك، وخصوصًا عصره الذى عاش فيه: الأمر الذى دفعه أن يضمِّن مؤلفه هذا بالعديد من الوقائع والأحداث السياسية والاجتماعية التى شهدها عصره.

أما **العامل الثانى:** فيتمثل فى كثرة المصادر السياسية فى هذه الصناعة التى وقعت تحت يديه. لذلك نجد القلقشندى أمينًا فى ذكر المصادر التى عول عليها واستقى منها هذه الصناعة؛ بل وكشفه عن العديد من الكتاب السياسيين الذين لم

نكن نسمع عنهم من قبل. هذا وتتضمن موسوعة صبح الأعشى العديد من الموضوعات حول هذه الصناعة مما لا تتسع لتوضيحه هذه الصفحات؛ لكن يمكن إيجاز هذه الموضوعات: فى موضوعات عامة؛ وأخرى خاصة. أما العامة: فتتعلق بتركيز القلقشندى على اللغة العربية وأدواتها وكيف كانت قبل الإسلام، وما وصلت إليه من الانتشار بعد أن صارت لغة القرآن؛ فأصبحت لغة العلم والحكمة والأحكام والقضاء والجدل والمناظرة.. إلخ.

ومنها الخاص: الذى يتمثل فى كيفية كتابة الرسالة السياسية، من بيعة أو هدنة أو عهد وصلح أو فسخ لصلح، والعهد قد يكون بولاية أو غيرها، والهدنة والصلح قد يكونان بين ملكين مسلمين، أو بين ملك من ملوك الإسلام وآخر من ملوك الكفر، ولكل منهما موضوعه الخاص، كما أن لكل من الأنواع الأخرى موضوعه الخاص. وبالتالى تتعدد قوالب الكتابة السياسية، كالمقدمات والخواتيم والأساليب والصيغ والألقاب والصفات التى يلقب بها؛ ولا شك أن كل هذه التفاصيل تحتاج إلى معارف كثيرة على صاحب الديوان أن يحصلها، وقد أطلق بعض المتقدمين عليها اسم الأدوات، وأطلق غيرهم اسم الآلات، وأطلق عليها القلقشندى اسم (الأمور العلمية) وتشمل كل مجالات الثقافة اللغوية والدينية والتاريخية والجغرافية، وحساب السنين القمرية والشمسية، والشهور والأسابيع والأيام، وفى أعياد الأمم، ومواسمها، والمكاييل والأوزان، والكنى، والألقاب...إلخ.

وهذه الأمور العلمية التى يضعها القلقشندى فى مقابل الأمور العملية تتعلق بإخراج الرسالة السياسية من حيز القوة إلى حيز الفعل بدءًا من تدوينه على الورق بمداد ينساب من قلم الكاتب ومرورًا بطيِّه وإغلاقه وفتحه وانتهاءً بإرساله. وهذه كلها أمور جديدة يُدخلها صاحب صبح الأعشى فى عالم الأفكار السياسية؛ ما كان لها أن تتضح لنا بهذه الصورة الدقيقة من قبل.

هذا وقد ضمن القلقشندى موسوعته كذلك الموضوعات السياسية التقليدية؛

من شروط الخلافة الإسلامية ورسومها: ومن وليها من الخلفاء الراشدين ومراكز ولاياتهم، وخلفاء بنى أمية بالشام والأندلس، وخلفاء بنى العباس ببغداد ومصر، والمعرفة بالأحكام السلطانية..إلخ والعمل فى جملته جليل القدر وعظيم النفع فى مجال الأفكار السياسية.

وللقلقشندى كتاب سياسى آخر بعنوان (مآثر الإنافة فى معالم الخلافة) قدَّمه للخليفة المعتضد الذى بويع (٨١٧هـ) حيث يجدد فيه مفهوم الخلافة وشروطها والطرق التى تنعقد بها.

ومن كتب السير التى تحوى فكرًا سياسيًّا فى القرن التاسع الهجرى:

كتاب (السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد شيخ المحمودى) لأبى محمد محمود ابن أحمد الشهير بالبدر العينى (٧٦٢ ـ ٨٥٥هـ). الذى عاصر العديد من سلاطين المماليك بدءًا من السلطان نجم برقوق وابنه فرج الذى كان يتسم بالعدوانية والحماقة السياسية والذى شهد عصره أحداثًا مؤسفة (كما قدمنا من قبل)؛ ثم السلطان أبو النصر المؤيد شيخ المحمودى الذى تولى الحكم من ٨١٥هـ حتى وفاته ٨٢٤ هـ والذى شهد عصره ازدهارًا فى شتى النواحى السياسية [إلا عن بعض الاضطرابات فى مصر والشام قضى عليها فى حينها] الأمر الذى دفع "بالبدر العينى" أن يؤلف فى سيرته التى جعلها محورًا لكتابه هذا؛ رابطًا بينها وبين العديد من الموضوعات التاريخية والسياسية.

هذا وقد قسم البدر العينى كتابه هذا إلى: مقدمة وعشرة أبواب، متخذًا من المنهج التاريخى المقارن نقطة ارتكاز، ومن دلالات شخصية السلطان المؤيد نقطة الانطلاق، فإذا أراد العينى أن يعلمنا أن المؤيد من أصل تركى، يبدأ بابه الأول من الكتاب بخلق العالم وخلق الملائكة والناس والجن وأولاد آدم ونوح عليهما السلام حتى ينتهى بنا إلى الترك جنس السلطان.

واذا أراد أن يعرفنا باسمه وما يدل عليه؛ يخصص لنا الباب الثانى، فيتحدث عن كلمة شيخ وموضعها فى القرآن، ومعانيها فى لغة العرب، ثم يتعرض لمطابقة الاسم للمسمى، وأن وضع الأسماء بإلهام حكمة إلهية، ثم يذكر تسمية آدم وأبنائه وأبنائهم والأنبياء، ليصل بنا فى نهاية الباب إلى أن المؤيد شيخ قد انفرد بهذا الاسم دون سلاطين الترك.

وإذا أراد البدر العينى أن يقول لنا إن السلطان شيخ كان يكنى بأبى النصر وأنه يلقب بالمؤيد؛ فإنه يخصص لنا الباب الثالث والرابع للتأكيد على هذا، فيذكر لنا عددًا كبيرًا من الخلفاء والملوك والسلاطين والوزراء الذين اتخذوا ألقابًا. وإذا أراد البدر العينى أن يقول لنا إن السلطان المؤيد هو تاسع سلاطين الترك الذين جُلِبوا إلى مصر فإنه يخصص لنا الباب الخامس للحديث عن هذا مستعرضًا تاريخ السلاطين المجلوبين، ويرى أن يتحدث عن تسع دول عظام قبل الإسلام وتسع دول عظام بعده. حيث يجد أن فى كل دولة منها تسعة من الملوك العظام الكبار، وأن التاسع منهم فى كل دولة هو أحسنهم وأكثرهم خيرًا وأبسطهم عدلًا وأشدهم قوة وأعلاهم منزلة.

وهكذا يفعل البدر العينى فى الباب السادس الذى يخصصه فى استحقاق شيخ المحمودى للسلطنة، أما البابان السابع والثامن فيخصصهما العينى لاستعراض فكره السياسى. فيتحدث إلى السلطان فيما ينبغى له أن يفعل وما لا ينبغى؛ وإلى معرفة قدر الولاية وعظم شأنها والبعد عن الظلم ومحبة العلماء والعدل فى القضاء وعدم احتقار أرباب الحوائج، وعدم الاشتغال بالشهوات، ومعرفة أمور الرعية قليلها وكثيرها. واحترام الصالحين والمسارعة فى طلب نصيحة العارفين، والإثابة على الفعل الجميل وعقاب المفسدين، وتتبع السلطان لأحوال نوّابه وأخبارهم، وأن يجعل وزيره الرأى ونديمه التدبير، والإكثار فى قراءة الأخبار وحفظ سير الملوك؛ وترك الغفلة والإهمال، وأن يقضى يومه فى الطاعة والنظر فى أمور السلطنة وألا يولى السلطان الوظائف إلا من هو أهل لها، ثم يخصص البدر العينى البابين التاسع

والعاشر لذكر تاريخ سلطنة المؤيد شيخ والحوادث التى وقعت فى عصره حتى سنة ٨١٩ هـ[٨٨].

وقد أكد لنا البدر العينى من خلال استعراضه هذا مدى الخصوصية التى كان يتمتع بها عند السلطان المؤيد شيخ الذى عينه فى وظائف عامة مرموقة بالإضافة إلى تدريسه فى المدرسة المؤيدية التى أنشأها المؤيد. ويبدو أن هذا السلطان لم يكن وحده الذى اعتنى بالبدر العيني؛ فكذلك السلطان الظاهر[ططر] الذى تولى الحكم لما يقرب من العام حيث أولى هو الآخر للعينى كل رعاية، فما كان من العينى إلا أن ألف له أيضًا كتاب (الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر) كذلك فعل السلطان الأشرف برسباى الذى حكم من (٨٢٥ حتى ٨٤١ هـ) وشهد عصره مجدًا عسكريًا (كما قدمنا فى الفصل السابق) فنال العينى من رفعة المنزلة وعلو الدرجة فى أيامه ما لم ينله فى أيام غيره من السلاطين، وكان يترجم له تاريخه (عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان) إلى التركية، ويعلمه أمور الدين حتى قال الأشرف برسباى: لولا البدر العينى لكان فى إسلامنا شيء[٨٩].

هذا ولم يدم عصر الازدهار السياسى طويلًا بعد السلطان الأشرف برسباى؛ إذ إن السلطان جمقمق حاول أن يكسب مجدًا عسكريًا كما فعل برسباى؛ إلا أنه فشل فى ذلك. الأمر الذى نتج عنه سوء حالة البلاد، ومن الكتب السياسية التى واجه صاحبها الأوضاع السياسية فى تلك الفترة فى محاولة منه لإصلاح هذا الفساد السياسى ـ كتاب [التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار] (لمحمد بن خليل الأسدى) الذى انتهى من تأليفه سنة (٨٥٤هـ) وقدمه إلى ناظر دواوين الإنشاء وكاتم السر الشريف بمصر المحروسة وسائر الممالك الإسلامية[٩٠].

والكتاب مؤلف من مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة. وقد بدأ (الأسدى) كتابه بذكر السبب الذى من أجله ألف الكتاب؛ فقال أنه رأى النبى عليه الصلاة والسلام

فى المنام وقد قلده أمرًا فهم منه أن يقوم ناصحًا للمسلمين. فألف العديد من الكتب ومنها هذا الكتاب.

وأما **الباب الأول**: فهو فى [بيان الحوادث الحادثة فى ممالك الإسلام وما نتج عنها من الفساد الموجب لوقوع الخلل فى أحوال الخاص والعام. وما يتعلق بالاعتبار وتصريف الأمور والاختبار] ويتحدث (الأسدي) فى هذا الباب عن كراهة التخريب، ويستشهد بملوك الأمم العظيمة السابقة على ظهور الإسلام، وأنهم لم يسنوا التخريب لا فى حروبهم ولا فى غير الحروب. فالملك العربى (تبع الأكبر) حاصر مدينة نينوى أكثر من سبعة أعوام، ومع ذلك لم يعمل على تخريبها، وإنما زرع حولها (النوى) فصار نخيلًا[٩١] وذو القرنين (الإسكندر المقدونى) لم يخرب بلدًا ولا قرية فى فتوحاته، وإنما كان يعمر البلاد، وخير شاهد على ذلك - كما يقول الأسدى - السد الذى بناه فى الصين ليمنع يأجوج ومأجوج من الإفساد، وأن الملك الفارسى كسرى أنوشروان كان عادلًا، وذكر الأسدى قصته مع راعية الغنم[٩٢]، وأما بختنصر، فإنه أول من سن التخريب من الملوك، وذلك حين خرب بيت المقدس، ومع ذلك، فإنه لم يخربه إلا انتقامًا من بنى إسرائيل لقتلهم زكريا ويحيى عليهما السلام.

وأما أول من سن التخريب من الملوك فى العصر الإسلامى، فهو جنكزخان، ثم يعود الأسدى إلى ذكر ما قام به التبابعة والقياصرة والفراعنة من العمران فى بلادهم (ما يحار فيها الإنسان)[٩٣] ثم يؤكد الأسدى ما كانت عليه مصر من العمران أيام الفراعنة بمقدار الخراج الذى كان يجمع منها، وبأن الإسكندرية كانت عامرة لما فتحها عمرو بن العاص، ثم يتحدث عن ظهور الإسلام والفتوحات الإسلامية واهتمام خلفاء بنى أمية والعباسيين والفاطميين بالإنشاء والتعمير، ويذكر أمثلة على البذخ الذى كان عليه الخلفاء، وهذا البذخ - فى نظر الأسدى - دليل على قوة الدولة وتمكنها[٩٤]. ثم يصرح الأسدى بأن الفساد والخلل فى مصر حدثا أيام الدولة التركية، وهو يعنى بداية السلطنة المملوكية بعد الأيوبيين، وذكر محاولات بعض

السلاطين فى الإصلاح. وأما فى عصر بنى قلاوون فقد كانت البلاد فى رخاء حتى عصر الملك الناصر محمد بن قلاوون. ثم عاد الفساد بعد وفاته، ويذكر الأسدى الأسباب التى أدت إلى الفساد، ثم يطلب إعادة النظر فى الاستبدالات والانتقالات والأوقاف والرزق والمحبسات والعوايد؛ لأن التلاعب بها يزيد من الفساد. ويعقد الأسدى مقارنة بين ما كانت عليه البلاد من الرخاء فى عصره وما قبله؛ ويعزو الفساد فى مصر إلى أربعة أسباب، وهى: إهمال الزراعة، وإفساد العربان، والظلم الواقع على الفلاحين، وبيع الوظائف الحكومية، ويشرح كل سبب باختصار وينبه إلى أنه سيتوسع فى الحديث عنها وعن غيرها من الأسباب فى ثنايا الكتاب، ثم يدعو الملوك إلى الاهتمام بالصالح العام بالشعب وإزالة أسباب الفساد.

وأما **الباب الثانى** فهو: [فيما يتعلق بحسن التدبير والسياسة وما يتعين من حفظ مراتب العلماء والعظماء] وقد دعا الأسدى فى هذا الباب ولى الأمر إلى العدل فى الحكم والرفق بالرعية، وتعمير البلاد، ورعاية الأسر الفقيرة، والاعتماد فى تصريف شئون الدولة على الصالحين الأكفاء. كذلك نصح الرئيس ألا يستهين بصغائر الأمور؛ وألا يميل الملك مع الهوى، وينصح الوزير ومدبر الدولة بالصبر على أخلاق العامة، وغير ذلك من النصائح التى تقرب الصلة بين الحاكم والشعب.

وأما **الباب الثالث** فهو: (فيما يتعلق بالغلاء والجلاء والحروب والفتن وكيفية التدبير للتذرع والخلاص من البلايا والمحن).

ويتحدث الأسدى فى هذا الباب عن التلاعب بالموازين والمكاييل، ويعرض الطريقة المثلى لصنعها بحيث يتعذر التلاعب بها، ويعتبر الأسدى أن التلاعب بالعملة هو أس الفساد والعامل الأول للخراب، ويكاد هذا الباب يقتصر على العملة وفسادها، والأضرار الناتجة عن هذا الفساد، ويعرض الأسدى أسباب فسادها، ثم يقدم الاقتراحات العملية لإصلاحها وكيفية سكها، ثم يعرض على السلطان أن يوليه أمر العملة حتى يقوم هو على إصلاحها بمعرفته لخبرته فى هذا

الموضوع. ثم يستعرض الأسدى العملة منذ أن ضربت فى الإسلام فى عهد عبد الملك بن مروان إلى عصره. ثم يتحدث عن الغلاء وأسبابه، وهى: الحمايات، والتحجير والاحتكار، وإهمال الزراعة، فيتحدث عن مضار كل سبب، أى إنه يتحدث عن أسباب الغلاء جملة وتفصيلًا، ويقترح الأسدى عمل إحصاء بما تستهلكه مصر من الغلال فى اليوم والشهر والسنة حتى يزرع منه ما يكفى للغذاء والبذور.

وأما الباب الرابع فهو: (فيما يتعلق بحكام المسلمين وما يجب عليهم من مراعاة الأحكام بما يوجبه الشرع من سيرة العدل ونصرة الدين). وفى هذا الباب يوجه الأسدى نظر الحكام المسلمين بصفة عامة إلى ما يجب عليهم من مراعاة أحكام الشرع، فيشرح لهم معنى(الأمانة) والعدل والمساواة بين الناس فى الحقوق والواجبات. وبعد أن يفرغ الأسدى من تعريفه للمفاهيم السياسية الإسلامية يقدم النصائح مدعمة بالأدلة عن وجوب تفقد الملك أحوال بطانته وعماله ورعيته؛ لأن إهمال التفقد يشجع العمال والموظفين على الإهمال والظلم للرعية. ثم يوجه الخطاب إلى ولى الأمر والملك فى ألا يولوا إلا الموثوق بهم من الموظفين المشهود لهم بالأمانة وطهارة الذمة والكفاءة، وألا يثق الملك فى عماله ثقة عمياء، بل يضع عليهم العيون والمراقبين ليبلغوه سيرة كل موظف أولًا بأول (ففى إهمال تفقدهم، إهمالهم فى أعمالهم) كذلك ينصح وزراء الملك وبطانته، بأن يقدموا النصح للملك، وأن يراقبوا الله فيما تقلدوه من أعمال.

وأما الخاتمة: فيقدم فيها الأسدى كما هو واضح من عنوانها المواعظ والوصايا، وهى آيات من القرآن وأحاديث النبى، وأقوال مأثورة، ولم يوجه الأسدى المواعظ والوصايا لشخص بالذات، وإنما وجهها بصفة عامة إلى الملوك والرؤساء والعلماء والناس قاطبة. ثم ينهى الخاتمة بدعاء بأن يجد الكتاب القبول عند الموظف الكبير، وأن يكون الكتاب سببًا فى تغيير الأحوال السياسية إلى الأحسن.

هذا وقد كان الأسدى حريصًا على سمعة مصر التجارية؛ ولم يفته أن يشدد على أهمية هذه النقطة فى كتابه هذا؛ فهو يرى أن المغالاة فى فرض الضرائب والمكوس وتنوعها بالنسبة للتجار الأجانب الواردين إلى مصر مما يؤثر على اقتصاديات البلاد تأثيرًا سيئًا، فضلا عن أنها تسيء إلى سمعة مصر التجارية فى الخارج، وقد ظهر أثر ذلك واضحًا، فقد تجنب التجار الأجانب التعامل مع مصر لكثرة الضرائب التى يفرضها حكامها، واتجهوا إلى بلاد أخرى الضرائب فيها أقل؛ لكى يتعاملوا معها، مما كان إيذانًا باكتشافهم لطريق رأس الرجاء الصالح فيما بعد ذلك بقليل.

وبصفة عامة فإن الأسدى ينحى باللائمة على المسئولين عمومًا، لأن بإهمالهم حصل الفساد. ومن الأسباب المتقدم ذكرها، وقوع الإهمال فى كثير مما يجب من الأعمال اغترارًا بسعة الإهمال؛ وتشاغلًا بالزهرة الفانية، (يقصد الدنيا) وجمع الأموال، مع تعطيل كثير من الأسباب المانعة من العمارة، وعدم الالتفات إلى نتائج الحكم، وطمع النفوس؛ مع تطلع الأعين إلى استمرار ما وجد من سوابغ النعم، وانبجس ما انبجس من معنيات المعايب والرذائل وطلب كل طامع ومغرور ما أمكنه من تحصيل العاجل، وأرسلت حمام الشهوات ألا وإنهن قواتل[٩٥].

وفى موضع آخر ينعى الأسدى على الحكام سوء فهمهم الذى هو أحد أهم أسباب الفساد (ومن الأسباب المقدم ذكرها، عقول بليدة، وأفهام جامدة، وأهوال شديدة وأحوال شاردة، وأفعال مردودة، ونفوس باردة)[٩٦].

هذه هى بعض الملامح العامة لكتاب [التيسير والاعتبار...] لمحمد بن خليل الأسدى. أحد كبار حركة الإصلاح السياسى فى النصف الثانى من القرن التاسع الهجرى(وإن لم يوف الرجل حقه من الشهرة والذيوع) والذى ألف العديد من الكتب السياسية لنفس هذا الغرض وقد ذكرها لنا فى مقدمته لكتابه التيسير والاعتبار كالتالى:ـ

أ- كتاب لوامع الأنوار ومطالع الأسرار فى النصيحة التامة لمصالح الخاصة والعامة.

ب - كتاب النصحية الكلية فى كل ما يتعلق بمصالح الراعى والرعية.

جـ - كتاب الإشارات العلية فيما يوجب الخلل والفساد والصلاح فى أحوال الرعية.

د- كتاب المستدرك اللطيف فى كل ما يبرز به الأمر الشريف.

ولا نملك فى النهاية إلا أن نعرض لإحدى دوائر المعارف الأدبية التى خصص صاحبها أبوابًا منها للسياسة وهذه الدائرة هى كتاب [المستطرف فى كل فن مستظرف] لشهاب الدين محمد بن أحمد [الأبشيهى] (ت ٨٩٨هـ) الذى عاش فى عصر من أزهى عصور الاستقرار السياسى فى القرن التاسع الهجرى: وهو عصر السلطان الملك الأشرف قايتباى المحمودى الظاهرى الذى حكم من (٨٧٢ هـ حتى وفاته ٩٠١هـ). حيث إن دولة قايتباى الممتدة كانت تبجله؛ لأنه كان من أكثر الملوك عدلًا وحبًّا للرعية وصنعًا للخير، وتقربًا للعلماء، حتى ليقول بعض المؤرخين (إن أيامه كانت كالطراز المذهب ودولته كالعرس فى حلل الجوهر والذهب وعاشت الرعية فى أيامه عيشًا رغدًا)[٩٧].

وقايتباى أول من أدى فريضة الحج من سلاطين مصر، ولقد عاش الحجاز تحت رعايته فأنشأ بجوار الحرم الشريف مدرسة يدرس فيها علماء المذاهب الأربعة (سنة ٨٨٢هـ) وأبطل كثيرًا من الضرائب والمكوس فى الحجاز وغيرها؛ لذلك كان شعبه فى مصر والحجاز واليمن والشام يحبه ويقدره ويبادله وفاء بوفاء، وهو ما انعكس بطبيعة الحال على مؤلف كتاب [المستطرف فى كل فن مستظرف] الذى قسمه إلى ثمانية وأربعين بابًا فى القرآن وفضله والعقل والعلم والأدب والحكم والأمثال والبيان والبلاغة والأخلاق والحيوانات والبحار...إلخ.وما يهمنا أن الأبشيهى خصص فى موسوعته هذه من الباب الرابع عشر إلى الباب الحادى والعشرين للحديث عن السياسة.

فالباب الرابع عشر: يخصصه للحديث عن الملك والسلطان وطاعة ولاة أمور الإسلام.

الباب الخامس عشر: يعرض فيه لما يجب على من صحب السلطان.

الباب السادس عشر: فى ذكر الوزراء وصفاتهم وأحوالهم.

الباب السابع عشر: فى ذكر الحُجاب والولاة وما فيها من الغرور والخطر.

الباب الثامن عشر: فقد خصصه الأبشيهى للحديث عن القضاء وقد قسمه إلى ثلاثة فصول:

(الفصل الأول): فيما جاء فى القضاء وذكر القضاة وأحوالهم.

(الفصل الثانى): فى الرشوة والهدية على الحكم وما جاء فى الديون.

(الفصل الثالث): فى ذكر القصاص وما جاء فى الربا.

الباب التاسع عشر: فى العدل والإحسان والإنصاف.

الباب العشرون: فى الظلم.

أما الباب الحادى والعشرون: فيخصصه الأبشيهى فى بيان الشروط التى تؤخذ على العمال، وفيه **فصلان**:-

(الفصل الأول): فى سيرة السلطان وفى استجباء الخراج.

(الفصل الثانى): فى أحكام أهل الذمة (٩٨).

هذا على وجه الإجمال ما تضمنه الجزء الخاص بالسياسة من موسوعة الأبشيهى، التى لا أرانى مبالغًا إذا قلت إن صاحبها لا يتصور أن تتم لموسوعته

الذيوع والانتشار ما لم تحتو على جانب منها فى السياسة. وفى هذا دليل واضح على مدى أهمية السياسة لارتباطها بعملية الإصلاح برمتها فى القرن التاسع الهجرى.

وبصفة عامة يمكن القول إن السمة الغالبة على مفكرى السياسة فى القرن التاسع الهجرى؛ هو شعورهم القوى بأن التراث الإسلامى قد يعتريه النسيان فى يوم ما؛ فشرعوا فى كتابته من جديد، واتبعوا فى ذلك منهجًا جديدًا أيضًا. وتلك كانت الفكرة الأساسية عند أصحاب الموسوعات؛ وهى الإلمام بالتراث الإسلامى من جميع أطرافه؛ لم يختلف فى ذلك مفكر عن آخر إلا من حيث الإطار الذى تجمع فيه مواد هذا التراث. فى إطار أدبى كما فى (نهاية الأرب) وإطار جغرافى كما فى (مسالك الأبصار).

وإطار لغوى كما فى المعاجم، وإطار سياسى كما فى (صبح الأعشى)، وهكذا.

وليس من شك فى أن مثل هذه الفكرة. وهى فكرة الموسوعات على اختلافها. كان لا يمكن أن تصدر إلا بتوفر تراث إسلامى ضخم (تستحوذ السياسة فيه على النصيب الأكبر) من جهة وعقول على استعداد للتعامل معه من جهة أخرى. وهذا وذاك لا يمكن أن يكون من وكد أمة لا تشعر بأن على عاتقها هذا الواجب الثقيل: وهو صيانة التراث الإسلامى من العبث والضياع؛ وهذه الحركة العظمى وهى حركة الإحياء قد اقترنت بالقرنين الثامن والتاسع الهجريين؛ وكانت نتيجة للزعامتين الدينية والسياسية اللتين انتهيتا إلى مصر الإسلامية.



تعقـــيب

يمكن إيجاز أهم النتائج التى انتهى إليها الباحث من هذا الفصل فى النقاط التالية:

(١) إن مفتاح الفكر السياسى الإسلامى يكمن فى التعريف اللفظى والاصطلاحى لكلمة السياسة ذاتها. إذا سمح لنا هذا التعريف باكتشاف حقيقة المدركات أو التصورات السياسية لدى مفكرى السياسة المسلمين فى تكوينها وتكاملها والتى نتجت عن فهم معين أو تصور معين مرتبط بالإسلام بشكل أو بآخر حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

(٢) لقد سمح لنا التحليل اللفظى والاصطلاحى للسياسة كذلك باكتشاف مدى الخلاف بل والتناقض الكامل بين مفهوم السياسة عند اليونانيين ومفهومها عند المسلمين؛ وآية ذلك ما يلى:

أ- بينما مفهوم السياسة عند مفكرى اليونان يرتكز على قيادة وإدارة المدينة الدولة، وربطوها بالتالى بكل ما يمس الدولة والدستور والنظام السياسى والسيادة. نجدها عند مفكرى السياسة المسلمين ترتكز على إصلاح أحوال الرعية ودرء المفاسد عنهم؛ وبالتالى ربطوها بالإصلاح والتدبير والرعاية والتربية والتوجيه من خلال إصلاح الواقع السياسى وتغييره.

ب- وبينما تقوم السياسة عند مفكرى اليونان لتنظيم حياة طبقة واحدة من الناس؛ وهى طبقة الأحرار مع إهمال الطبقات الأخرى. نجد أن السياسة عند مفكرى السياسة المسلمين تقوم على تنظيم حياة كل الناس من مسلمين وغير مسلمين طالما هم تحت حكم أمة الإسلام.

(٣) كذلك سمح لنا التحليل الاصطلاحى للسياسة أيضا باكتشاف أن بحث مفكرى المسلمين فى السياسة لم يكن من قبيل الترف العقلى أو إكمالًا لنسق فكرى؛ وإنما لضرورة السياسة وحاجة المجتمع العربى الإسلامى إليها؛ لذا

كانت لهم بحوث سياسية مستقلة عن موضوعات التراث الإسلامى الأخرى (خلافًا لعلماء الكلام والشريعة الذين لم يخصصوا بحوثًا سياسية مستقلة وإنما تناولوا موضوعات سياسية بجانب بحوثهم العقائدية الأخرى) وهذا ما رأيناه واضحًا من خلال عرضنا لمؤلفات مفكرى المسلمين السياسية المشار إليها فى هذا الفصل. والتى امتازت بارتباطها أشد ما يكون الارتباط بالواقع الذى نبتت فيه؛ حيث لم تغرق فى المثاليات التى قد كفاها [الله] الإنسان المسلم وضمنها فى [كتابة العزيز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم]. ومن ثم كان انصراف مفكرى السياسة المسلمين إلى معالجة الواقع السياسى وإنزال هذه المثالية عليه أو الارتقاء به إليها؛ وهذا يفسر لنا لماذا عنى أسلافنا من أدباء وفلاسفة وفقهاء بالسياسة.

على خلاف فلاسفة اليونان الذين أوغلوا فى المثاليات وصبوا جل اهتمامهم بالسياسة من أجل إكمال نسقهم الفلسفى، وليس إصلاح الواقع السياسى وتغييره. وإلا فبماذا نفسر المصير الذى كان ينتظر أفلاطون والحال الذى آل إليه من سجن وابتياع فى أسواق النخاسة والعبيد والذى لولا افتداء أحد أصدقائه له لنال ذلك المصير المحتوم؟ ألم يواجه أرسطو فى بعض سنى حياته مثل هذا المصير؟ ألا يدل ذلك على أنهم كانوا موغلين فى مثاليتهم السياسية؟ وأن أفكارهم السياسية لم تستطع إصلاح الواقع السياسى؟

وعلى العكس من ذلك نجد مفكرى المسلمين قد نال معظمهم الحظوة والرعاية من الحكام ذلك لأن أفكارهم السياسية كانت بمثابة تصوير صادق لحقيقة العصر الذى عاشوا فيه؛ لأنها لا تنبع من فكر ذاتى مجرد؛ ولكنها تعكس المفاهيم السائدة والمدركات المترسبة سواء بمعنى ما يتوقعه المحكوم من شخص الحاكم أو بمعنى ما يسيطر على الحاكم من مفاهيم ثابتة. لذلك فإن مؤلفاتهم السياسية شكلت أهمية كبرى فى عملية الممارسة السياسية، إذ إنها كتبت بناءً على طلب الحاكم فى أغلب الأحيان؛ وهى من ثم تعبير عن علاقة شخصية مباشرة تربط الحاكم بمؤلف

الكتاب، وحتى لو لم توجد هذه العلاقة فإن الطابع العملى الذى يسيطر على هذه المؤلفات السياسية ثم التبسيط المطلق الذى هو طابع هذه الكتابات يجعلها أكثر فعالية وأكثر صلاحية لتشكيل مدركات الحاكم؛ بل يمكن القول إن هذه الكتابات كانت تمثل مرايا للأمراء والحكام بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

ولعل هذه الملاحظة تفسر لماذا هذا النوع من الكتابات السياسية كان متداولًا وبكثرة فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، فقيادات المماليك خلال تلك الفترة لم تكن تتقن اللغة العربية [السلطان برسباى مثل واضح على ذلك والذى قال: لولا البدر العينى لكان فى إسلامنا شىء] وبما جبلت عليه من واقع عملى فى الممارسة؛ كانت تلجأ إلى أولئك الذين هم أكثر قدرة على فهم الحقيقة العربية الإسلامية يسجلون انطباعاتهم ويقدمون نصائحهم؛ ولا شك أن فارق اللغة زاد من تعميق هذه الحاجة.

(٤) سمح لنا استعراضنا لنماذج من مؤلفات مفكرى المسلمين السياسية عبر القرون الهجرية المختلفة حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين إلى اكتشاف حقيقة هامة، ألا وهى أن هذه الكتابات السياسية لم تفصل بين القيم السياسية والأخلاقية. عكس الكتابات السياسية اليونانية التى نرى فيها الفصل بين القيم السياسية والأخلاقية واضحًا. نرى ذلك بوضوح فى جمهورية أفلاطون الذى نادى فيها باستبعاد، بل وطرد الضعفاء والمشوهين وذوى الحاجات من مدينته الفاضلة حتى لو أدى الأمر لقتلهم.

ونفس هذا الشىء نجده عند أرسطو فى كتابه السياسة ولكن بصورة أخرى، عندما أقر بأن الطبيعة خلقت الذكر والأنثى، وأنها - أى الطبيعة - وهبت الذكاء للسادة وحرمته على العبيد!

أما الفكر السياسى الإسلامى كما تبدى فى مؤلفات مفكرى المسلمين السياسية

فقد جعل القيم السياسية امتدادًا تابعًا وتطبيقًا ثابتًا للقيم الدينية والاخلاقية.

(٥) إن أغلب المفكرين المسلمين الذن تناولوا الفكر السياسى حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين قدرت لهم الممارسة السياسية، وأن أيًا من هؤلاء المفكرين عندما بنى إطاره الفكرى جعل محوره موضوعًا سياسيًّا واحدًا تتعدد من خلاله المبادئ السياسية، وهذه التعددية فى تناول الموضوعات السياسية تفصح بوضوح عن الخلاف الجوهرى بين الفكر السياسى الإسلامى والفكر اليونانى. هذا الأخير انطلق دائما من بناء تجريدى أساسه وحدة واحدة ومطلقة هى العدالة لدى أفلاطون والشرعية الدستورية لدى أرسطو.

(٦) أما عن منهج البحث السياسى عند مفكرى السياسة المسلمين؛ فقد كان واضحًا ومتنوعًا ما بين منهج وصفى تحليلى ومقارن وتاريخى. إلا أن منهج السببية والمنهج التاريخى هو السمة الغالبة على مؤلفات أسلافنا السياسية حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين. ذلك أن التاريخ مثّل لهم الركن الأعظم لإجادة النظر فى السياسة. ولهذا المعنى كان حكام المسلمين وأمراؤهم يتحرون فى تقليد من يكتب فى السياسة ومن يتقلد المناصب من له خبرة واسعة بأنباء الأمم وأيامها الخالية.

(٧) إذا كانت أصول الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع تعود جملة وتفصيلًا إلى القرون الهجرية السابقة (كما أثبت التتابع التاريخى للمؤلفات السياسية فى هذا الفصل) حيث استخدام نفس المفاهيم والمفردات السياسية. إلا أن ما يميز الفكر السياسى فى هذين القرنين؛ هو تداول مفكريه لمصطلح جديد على الفكر السياسى الإسلامى هو " الدولة ". وهذا المصطلح لم يكن شائعًا فى الكتابات السياسية لدى مفكرى السياسة المسلمين قبل هذين القرنين. وإنما الذى كان شائعًا فى الكتابات السياسية هو مصطلح دار الإسلام أو الأمصار للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية، كما استخدموا مصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالة على الهيئات السياسية

المركزية للأمة الإسلامية. وكان أول من أدخل مصطلح الدولة قبل القرنين الثامن والتاسع الهجريين إلى الكتابات السياسية هم المؤرخون المسلمون الذين وظفوا مصطلح الدولة لتمييز السلطة السياسية للتنظيمات القبلية القوية التى استطاعت السيطرة على مؤسسات سلطة الخلفاء العباسيين؛ كالدولة الإخشيدية والفاطمية والبويهية.. وغيرها.

لكن ينبغى أن نلاحظ نقطة هامة وهى أن مفكرى السياسة المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين عندما ضمنوا مصطلح الدولة ضمن سياق فكرهم السياسى لم يكن غرضهم البحث عن أصل الدولة وأشكال الحكومات، فمثل هذه البحوث الفرضية لا وجود لها فى الفكر السياسى الإسلامى حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين. وإنما غرضهم كان التأكيد على وظائف الدولة، التى تتمثل عندهم فى وظيفة تطورية تدور حول التجديد المستمر بالإلغاء أو البناء أو التعديل للأوضاع السائدة والمنظمة لقواعد التعامل الفردى والجماعى - وظيفة توزيعية تنبع وتحدد بمفهوم العدالة بأوسع معانيها. اقتصاديًا واجتماعيًا فى آن واحد - وظيفية اتصالية أساسها خلق العلاقة المعنوية بين الفرد والجماعة أى بين المحكومين والدولة - ثم تأتى بعد ذلك الوظيفة الجزائية فتخلق الإطار الذى يسمح باحترام وفاعلية ذلك الأساس الأول.

لو قارنا تلك الوظائف بالفكر السياسى اليونانى سنجد فرقًا شاسعًا، فأرسطو عندما يتحدث عن وظائف الدولة فإنه يجملها فى ثلاث وظائف:- التصويت التشريعى والقيادة والعدالة.

وهو إنما يصوغ فكريًا بهذا المعنى تقاليد المدينة الدولة كما عرفها اليونان وبصفة خاصة خلال القرن الرابع قبل الميلاد. والتصويت التشريعى ليس سوى الوظيفة التشريعية والقيادة ليست سوى الوظيفة التنفيذية(٢٢).

(٨) وأخيرًا كشفت لنا مؤلفات مفكرى المسلمين السياسية حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين عن رفض المسلمين للفكر السياسى اليونانى برمته، حيث لم يستخدموا المصطلحات السياسية اليونانية كالديمقراطية والأرستقراطية ... إلخ، ولم يعيروها أى اهتمام على الرغم من تداول المصطلحات الفلسفية فيما بينهم وحفظهم إياها للبشرية وهى لا تتفق مع مبادئ الإسلام.

بقى أن نؤكد على أن المؤلفات السياسية التى قدمها الباحث فى هذا الفصل هى ما وقع تحت يديه فقط.

وهذا يعنى أن هناك كتب سياسية لمفكرى المسلمين لم تقع تحت يديه. فإذا نحن أضفنا ذلك إلى التراث السياسى الإسلامى فى كتب التوحيد والأصول والفقه فى جميع المذاهب الإسلامية السنية والشيعية..إلخ؛ وإذا أضفنا ذلك إلى مصادر التاريخ الإسلامى الكبرى - الطبرى، وابن كثير، والعسقلانى.. إلخ - وهى تقص علينا عند المناسبات كثيرًا من آراء مفكرى المسلمين السياسية، وإذا أضفنا إلى ذلك كتب السير وما تضمنته من مراسلات بين الأفراد والسلاطين وملوك أوربا، وإذا أضفنا ذلك إلى المخطوطات السياسية التى ما زالت فى أدراج مكتباتنا العامة حبيسة لها، وإذا أضفنا هذه المخطوطات إلى المخطوطات التى اغتصبها المستعمرون وهى مسجونة حتى الآن فى مكتبات دبلن بأيرلندا ولندن وباريس وبرلين وأسبانيا وليدن وغيرها، فإنه يصبح لدينا تراث سياسى إسلامى ضخم أكثر مما يتصوره عقل. وكل هذا يعنى أن السياسة عند المسلمين أشرف المقامات بعد النبوة.

قد يقول قائل بعد هذا: إن بعض هذه الكتب التى قدمتها، كانت تعالج السياسة الواقعية لا سياسة الإسلام نفسه؛ لأنها كتبت مثلًا للخلفاء والسلاطين؛ بقصد تبرير أوضاع سياسية خاصة أو إصلاح أوضاع سياسية قائمة. ونحن نقول: هذا وإن كان صحيحًا فإن أبحاثهم السياسية كانت تعتمد على أسس ومقررات الإسلام العامة، وهذا ما سوف نوضحه فى الفصل التالى.

هوامش الفصل الثانى

١- د/ إبراهيم مدكور: فى الفكر الإسلامى ـ الطبعة الأولى ـ سمير كو للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٨٤ ص ٣٥ .

٢- [الزمخشرى] جار الله أبى القاسم محمود بن عمر: أساس البلاغة ـ الطبعة الأولى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب. باب السين [السين مع الواو] ص٤٦٦ .

٣- [ابن منظور] جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب ـ طبعة دار المعارف ـ الجزء الثالث ـ باب السين ص ٢١٤٩ .

٤- [الفيروز أبادى] مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازى: القاموس المحيط ـ الجزء الثانى ـ باب السين ـ فصل السين والشين ـ ص ٢٢٠.

٥- [ابن أبى الربيع] شهاب الدين أحمد بن محمد: سلوك المالك فى تدبير الممالك ـ مكتبة المسجد الأحمدى بطنطا - ١٢٨٦هـ - ص ٧، ٨ .

٦- [الجاحظ] أبو عثمان عمرو بن بحر ـ استحقاق الإمامة ـ حققه/ حسن السندوبى ـ ضمن رسائل الجاحظ ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة ـ ١٩٣٣ـ ص ٣١.

٧- (الدينورى) أبو عبد الله بن مسلم بن قتيبة: كتاب [السلطان] ـ طبعة محمد إبراهيم آدم الكتبى ـ القاهرة. ١٣٢٤هـ - ص١٠ .

٨- [الفارابى] أبو نصر: السياسة المدينة (مبادئ الموجودات) ـ تحقيق/ د. فؤاد مترى نجار ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ ١٩٦٤ ـ ص ٢٨. مما هو جدير بالذكر أنه على الرغم من أن مصطلح السياسة قد حظى باهتمام بالغ عند مفكرى الإسلام، إلا أنه لم يحظ بهذا القدر من الاهتمام فى المعاجم المعاصرة التى اكتفت بذكر التعريف الغربى للسياسة. انظر على سبيل المثال/ المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية ـ تصدير د/ إبراهيم مدكور.

٩- [ابن سينا] أبو على الحسين: رسالة فى السياسة ـ نشرها الآباء اليسوعيون ـ لويس معلوف وخليل إده ولويس شخيو ـ مجلة المشرق ـ الطبعة الكاثوليكية ـ بيروت١٩١١ـ ص١٩.

١٠-[الماوردى] أبو الحسن: الأحكام السلطانية والولايات الدينية ـ دار الكتاب العربى ـ بيروت ـ ١٩٨٨ ص٢٧.

١١-[الغزالى] أبو حامد: فاتحة العلوم ـ مكتبة الجندى ـ ١٣٢٢ هـ ص ٦.

١٢-[الطرطوشى] أبو بكر بن أيوب الفهرى: سراج الملوك - المطبعة الأزهرية - ١٣١٩ هـ ص٤.

١٣-[ابن قيم الجوزيه] محمد بن أبى بكر بن أيوب الزرعى: - الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية - تحقيق/ د محمد جميل غازى - مطبعة المدنى - القاهرة - ١٩٦١ - ص ١٥.

١٤-[الأسدى] محمد بن محمد بن خليل: التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار - تحقيق/ د. عبد القادر أحمد طليمات - دار الفكر العربى ١٩٨٩ - ص ٣٥.

١٥-جان توشار/ بمعاونة لويس بودان، بيار جانين، جورج لافو، جان سيرنيلى: تاريخ الفكر السياسى ترجمةد/ على مقلد - منشورات دار الاستقلال - بيروت ٢٠٠١ - ص ٢٩.

١٦-يوحنا ابن البطريق: عاش فى أيام المنصور، واختلف فى تاريخ وفاته فيما بين عام (١٨٠ - ١٨٨هـ) (٧٩٨ - ٨٠٦ م) وكان ممن يقرأ عليهم كتاب إقليدس، وغيره من كتب الهندسة، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب، وقد تولى ترجمة: كتب أرسطوطاليس خاصة، ويرى أوليرى أن يوحنا وضع ترجمة عربية لمؤلف فى التنجيم لبطليموس - ويرى دى بور أن يوحنا بن البطريق (أخرج قصة طيماوس لأفلاطون) وأنه ترجم أيضًا كتاب أرسطو فى الآثار العلوية وكتاب الحيوان ومختصرًا له فى النفس - ويرى [ابن جلجل] أن ابن البطريق بالإضافة لما سبق، يرى أنه كان أمينا على الترجمة حسن التأدية للمعانى، وترجم كثيرًا من كتب الأوائل، وهو الذى ترجم كتاب أرسطوطاليس... وهو كتاب السياسة فى تدبير الرياسة/ انظر تفاصيل ذلك فى/ أبى داود سليمان بن حسان الأندلسى المعروف بـ [بابن جلجل] طبقات الأطباء والحكماء - تحقيق/ فؤاد سيد - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٨٥ ص٦٧. وانظر/ ابن النديم: **الفهرست** - مطبعة الاستقامة القاهرة - د.ت، ص ٤٠٧/ القفطى: **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** - مطبعة السعادة - القاهرة - ١٣٢٦ هـ- ص ٢٤٨ وانظر أيضا/ ابن أبى أصيبعة: - **عيون الأنباء فى طبقات الأطباء** - مصدر سابق - جـ٢ - ص ١٧١. وانظر كذلك/ دى لاسى أوليرى: **مسالك الثقافة الإغريقية الى العرب** - ترجمة د/ تمام حسان. مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٧ - ص ٤٧، ص٢٣٩، وانظر كذلك/ دى بور: **تاريخ الفلسفة فى الإسلام** - ترجمة/ محمد عبد الهادى أبو ريده - مطبعة

لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ص ٢٢.

١٧- اشتهر حنين بن إسحاق العبادى كمترجم يتقن اللغات اليونانية والفارسية والسريانية والعربية، وقد أصبح رئيسا لدار الحكمة للترجمة، وجعل كتابًا عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموه، حتى أصبح زعيم المترجمين العرب والسريان. لهذا ترجع أهمية حنين بن إسحاق ليس لأنه قام بالترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة، بل لأنه قدم بنقله نتاج العقل اليوناني إلى العربية، فأغنى الفكر العربي بما يزيد على مائتي كتاب من اليونانية إلى العربية؛ هذا وقد شرح حنين بن إسحاق العديد من المؤلفات الأرسطية بالإضافة إلى أن حنين فى عملية الترجمة التى قام بها قد أتى بالعديد من الكلمات اليونانية التى لم يعرف لها نظير فى السريانية أو العربية من مصطلحات طبية وفلسفية. كان عليه أن يوجد لتلك المصطلحات ألفاظا عربية تقابلها إن استطاع ذلك - لمزيد من التفاصيل انظر/ محمد على الزركان:- حنين بن إسحاق شيخ المترجمين - مجلة العربى - مارس ١٩٨٣ - ص ١٣٣. وانظر كذلك/ نيقولا ريشر: تطور المنطق العربى - ترجمةودراسة وتعليق د/ محمد مهران - دار المعارف -١٩٨٥ ص٢٦٣

١٨- مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب - نشرها الآباء اليسوعيون بمجلة المشرق - مرجع سابق - ص ٥٢ وما بعدها.

١٩-المرجع السابق: ص ٣٥ وما بعدها.

٢٠- المرجع السابق: ص ٥٠ وما بعدها.

٢١- شهاب الدين بن أبى الربيع: سلوك المالك فى تدبير الممالك مصدر سابق - ص١١.

٢٢- المصدر السابق - ص ١٥.

٢٣- ابن النديم: الفهرست - مصدر سابق - ص ١٦٤، ١٦٥، ١٥٠، ١٦٨، ٣٥٧، ٣٧٨.

٢٤- لا تنطبق تلك العبارة على كل الخلفاء العباسيين فى عصرهم الثانى. فالخليفة العباسى القادر على سبيل المثال استثناء لتلك القاعدة فقد سيطر على أمر الخلافة العباسية عام (٣٨١هـ/ ٩٩١م) أى بعد نصف قرن تقريبًا من سيطرة البويهيين الشيعيين على الخلافة العباسية فى بغداد. هذه السيطرة التى جاءت بعد أن ساءت أحوال الخلافة العباسية نتيجة الفتن والثورات المتكررة، وازدياد نفوذ الجند الأتراك منذ عهد المتوكل، وانقسام المسلمين

إلى فرق وطوائف يناهض بعضها بعضا، بل يعمل بعضها للقضاء عل الخلافة العباسية. فقد وصف صاحب (ذيل تجارب الأمم) الخليفة العباسى القادر بقوله: (إنه ـ سلك من طريق الزهد والورع ما تقدمت فيه خطاه، فكان راهب بنى العباس حقا، وزاهدهم صدقا؛ ساس الدين والدنيا، وأغاث الإسلام والمسلمين، واستأنف فى سياسة الأمر طرائق قويمة، ومسالك مأمونة ـ لم تعرف منه زلة، ولا ذمت له خلة فطالت أيامه، وطابت أخباره وأمضيت آثاره). ويقول عنه ابن الأثير (كان حليمًا كريما. وينهى عن الشر ويبغض أهله وكان حسن الاعتقاد، صنف فيه كتابا على مذهب السنة). (نحن إذن أمام شخصية عابدة متبتلة لها اتجاهها الفكرى الواضح التى لم تكتف بمجرد الانتساب إليه، بل إنها شاركت فى تنميته والدفاع عنه، فهو مؤلف فى أصول العقيدة، ثم هو داعية إلى مذهبه). بهذا كله كان الخليفة القادر نسيجًا وحده بين الخلفاء من بنى العباس الذين عاصروا بنى بويه، فلا غرابة فى أن يكون أقواهم، وأن يكون أول خليفة يعلن التمرد على البويهيين، ويحاول التخلص من سيطرتهم. يؤكد هذه الحقيقة ابن الأثير فى قوله: (وكانت الخلافة قبله قد طمع فيها الديلم والأتراك، فلما وليها القادر بالله أعاد جدتها وجدد ناموسها وألقى الله هيبته فى قلوب الخلق فأطاعوه أحسن طاعة). انظر/ **[الروذراورى] الوزير أبو شجاع محمد بن الحسين توفى (٤٨٨ هـ): ذيل تجارب الأمم** ـ مطبعة شركة التمدن الصناعية ـ القاهرة ـ ١٣٣٤ هـ/ ١٩١٦. جـ٣ ـ ص٢٠٧ وما بعدها. وانظر كذلك/ **[ابن الأثير] عز الدين أبو الحسن على** (ت - ٦٣٠ هـ) ـ **الكامل فى التاريخ** ـ دار صادر ـ بيروت ١٩٦٦ ـ ج٩ - ص٤١٥.

٢٥-**الجاحظ: التاج فى أخلاق الملوك ـ تحقيق/ أحمد زكى** ـ المطبعة الأميرية ـ القاهرة ـ ١٩١٤ ـ ص ٥.

٢٦- **الجاحظ: استحقاق الإمامة** ـ مصدر سابق.

٢٧-**الجاحظ: الحجاب ـ السلطان وأخلاق أهله ـ القضاة والولاة. حققها حسن السندوبى** ـ ضمن رسائل الجاحظ.

٢٨- **ابن قتيبة الدينورى: السلطان** ـ مصدر سابق.

٢٩-**ابن قتيبة الدينورى: الإمامة والسياسة** ـ فى جزءين ـ مطبعة القاهرة. طبعة محمود محمود

شعبان ـ جـ ٢ ـ ص ١٣٩.

٣٠- [الجهشيارى] **أبى عبد الله محمد بن عبدوس (ت ٣٣١ هـ) كتاب الوزراء والكتاب** ـ تحقيق نخبة من المحققين ـ تقديم د/ عطية أحمد القوصى ـ الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ ص ٦ وما بعدها.

٣١-الفارابى: **رسالة فى السياسة** - نشرها تباعًا الآباء اليسوعيون ـ بمجلة المشرق- المصدر السابق ص ١٩ وما بعدها. هذا وقد عاش الفارابى فترة من الزمن كانت فيه الخلافة العباسية بحالة من الفساد والتفكك، فعلى الصعيد السياسى كانت السلطة المركزية فى بغداد أضعف من أن تفرض الهيبة على العاصمة ذاتها، بعد أن طغت الحاشية وسادت الفوضى، وعبثت بمصلحة الحكم القادة والجنود، وأهواء الخدم والنساء، فاستبد الأعاجم بالحكم. فإذا كل قوى طَموح تحدثه نفسه بالسيطرة والاستيلاء، وإذا الرقعة الإسلامية ممزقة إلى دويلات: البويهية فى فارس وبغداد، والإخشيدية فى مصر، والحمدانية فى الموصل وحلب، والسامانية فى خراسان وما وراء النهر، والقرمطية فى البحرين واليمامة. والأموية فى الأندلس وإلى جانب اصطراع الدويلات فيما بينها، مؤامرات تحاك وثورات تنشـ... وعدو خارجى يتربص على حدود الشام والعراق الشمالية، وجيوش الروم تزحف موجة تلو موجة فتحرق وتدمر فى تخوم العرب، وإذا حجزها الحمدانيون حينا فلتطغى بعد ذلك حتى تصطدم بجدران حلب وتغرقها بالحديد والنار وتوشك أن تقضى على آل حمدان، الذى انتقل الفارابى إليهم من بغداد، وعاش فى كنف سيف الدولة الحمدانى الذى كان يقدره والذى صلى عليه ودفنه فى دمشق. وإذا كان الفارابى قد عاش هذا الانحلال السياسى فإنه عاش أيضًا الانحلال الفكرى بين الفرق العقائدية المتصارعة فيما بينها. والتى اصطرعت فى العقائد والآيات. وفى الذات والصفات وكلام الله والتنزيل فى المسئولية والجزاء إلخ وتحتكم فى الغالب إلى العقل. وشعر المفكرين والفقهاء بخطر هذه الآراء على النفوس والعقائد، فأثاروها حربًا عنيفة على هؤلاء الخوارج. انظر/ [ابن الجوزى] **أبو الفرج عبد الرحمن بن على: المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم** ـ جـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٧ هـ ص ١٤٦. كذلك/ [الطبرى] **محب الدين أحمد بن عبد الله: تاريخ الأمم والملوك** ـ المطبعة التجارية ـ القاهرة ـ ١٩٣٩ ـ جـ ٤ ـ ٢٣٥

٣٢- **الفارابي: السياسة المدنية** - مصدر سابق - ومما تجدر الإشارة اليه أن الفارابى استعمل عبارات مختلفة الدلالة على معنى الفلسفة السياسية فهى فى كتاب [التنبيه على سبيل السعادة] فلسفة مدنية، وهى أيضًا فلسفة عملية وفى كتاب [**تحصيل السعادة**] تسمى العلم المدنى أو العلم الإنسانى، أما فى كتاب[الإحصاء] وكتاب [الملة] فهى فلسفة مدنية وعلم مدنى.

٣٣- **الفارابى: تحصيل السعادة - قدم له وعلق عليه د/ على بوملحم** - دار مكتبة الهلال - بيروت - ١٩٩٥ ص ٤٦، كما يوجد تحقيق آخر لهذا الكتاب - تحقيق د/ جعفر آل ياسين - دار الأندلس بيروت - ١٩٨٣.

٣٤- **الفارابى: كتاب الحروف - حققه وقدم له وعلق عليه د/ محسن مهدى** - دار المشرق - بيروت ١٩٨٦ ص ٦٢- ٦٧.

٣٥- **الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة - تصحيح عبد الوصيف الكردى** - ط٢ - مطبعة حجازى - القاهرة ١٩٤٨.

٣٦- **مجلة الآباء اليسوعيين**: ص ٢٠ ولقد دفعت المواقف المتسامحة حينًا والمشجعة حينا آخر - التى وقفها آل بويه تجاه المفكرين العقليين - ابن سينا إلى أن يقضى معظم حياته الفكرية فى كنفهم، ولذلك عندما دعاه السلطان (محمود الغزنوى) إلى بلاطه هو والبيرونى (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) وكانا موجودين عند أمير خوارزم: مأمون بن مأمون فر هاربًا إلى أمير جرجان (شمس المعالى قابوس بن وشمكير (٣٦٦ - ٤٠٣هـ) ثم انتقل إلى الرى ومنها إلى همذان حيث عمل قائدًا لجيش شمس الدولة (أبو طاهر البويهى) (٣٨٧هـ- ٤١٢هـ) ثم وزيرًا له واستقر به المقام أخيرًا فى أصفهان وزيرًا لعلاء الدولة المعروف بابن كاكويه الديلمى) (٣٩٨-٤٣٣هـ). لقد فضل ابن سينا أن يحيا فى كنف البويهيين وأعوانهم، ولم يشأ أن يلبى دعوة الغزنوى، لأنه أدرك أنه لن يستطيع أن يحوز إعجاب ذلك السلطان السنى المحافظ ورضاه. وكان ما قدره ابن سينا سليمًا، ذلك أن البيرونى الذى لبى دعوة الغزنوى لم يلق منه أول الأمر إلا الإهانة والسخرية، ثم انتهى به الأمر إلى السجن فبقى فيه ستة أشهر حتى أفرج عنه. هذا ويقول ابن الأثير عن ابن سينا فى ذيل حوادث ٤٢٨هـ (وكان موته بأصبهان، وكان يخدم علاء الدولة أبا جعفر بن كاكويه ولا شك أن أبا جعفر كان

فاسد الاعتقاد فلهذا أقدم ابن سينا على تصانيفه فى الإلحاد، والرد على الشرائع فى بلده) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ ـ المصدر السابق ـ جـ ٩ ـ ص ٤٥٦.

٣٧-الماوردى: الأحكام السلطانية ـ مصدر سابق- ص٤.

٣٨-الماوردى: قوانين الوزارة وسياسة الملك ـ تحقيق د/ رضوان السيد ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩.

٣٩-الماوردى: نصحية الملوك ـ تحقيق/ محمد جاسم الحديثى ـ دار الشئون الثقافية العامة ـ بغداد ـ ١٩٨٦.

٤٠-الماوردى: تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك وسياسة الملك ـ تحقيق/ محى الدين سرحان ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨١.

٤١-د/ محمد جلال شرف ود/ على عبد المعطى محمد: الفكر السياسى فى الإسلام مرجع سابق ـ ص ٣٧٤.

٤٢-أبو حامد الغزالى: التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ ١٣٧٨هـ ـ١٩٦٨م/ ص٧، ٨.

٤٣-أبو حامد الغزالى: سر العالين وكشف ما فى الدارين ـ حققه الشيخ / محمد مصطفى أبو العلا ـ مكتبة الجندى ـ القاهرة ـ د.ت

٤٤-أبو حامد الغزالى: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية ـ حققه/ نادى فرج درويش ـ المكتب الثقافى القاهرة ـ د.ت.

٤٥-أبو بكر الطرطوشى: سراج الملوك ـ مصدر سابق. ص ٦، ٧.

٤٦-هو شبيب بن إبراهيم بن محمد بن حيدر القناوى القفطى المعروف بابن الحاج. ولد بصعيد مصر ببلدة قفط. وسمع من أبى طاهر السلفى وغيره، فبرع فى الأدب وعلوم اللغة العربية/ انظر/ حاجى خليفة:- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون.طبعة لندن - ١٩٥٨ - ص٥١٥.

٤٧-[ابن نصر] عبد الرحمن بن عبد الله: المنهج المسلوك فى سياسة الملوك ـ مطبعة الظاهر ـ القاهرة ـ ١٣٢٦ هـ.

٤٨-[ابن الجوزى] عبد الرحمن بن على بن جعفر التميمى البغدادى الحنبلى: الشفاء فى مواعظ

الملوك والخلفاء - تحقيق/ د. فؤاد عبد المنعم أحمد - مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية - ١٩٧٨.

٤٩ -د/ **عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل** - مرجع سابق - ص٥٣.

٥٠ - **الفارابي: تحصيل السعادة** - مصدر سابق - ص ٣٥.

٥١ -**[السيوطي] جلال الدين عبد الرحمن: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة** - تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٦٧ م - جـ ٢ - ص ٩٤.

٥٢ -د/ **شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات** - مصر - مرجع سابق - ص ٨.

٥٣ - **المرجع السابق**: ص ٨٧.

٥٤ - **حسن المحاضرة** - المصدر السابق - جـ٢ - ص١٤٠.

٥٥ - المصدر السابق - ج٢ - ص ١٦٠.

٥٦ - **[المقريزي] تقي الدين أحمد بن علي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** - طبعة بولاق - القاهرة - ١٢٧٠ هـ - جـ٣ ص ٣٣٤، ٣٣٥.

٥٧ - يكفي لتأكيد ما ذكرته **[هونكه]** أن نسوق دور اليهود واهتمامهم بنقل أغلب كتابات الفكر الإسلامي من فلسفية وسياسية إلى اللغة اللاتينية منذ القرن الثاني عشر وحتى القرن الرابع عشر الميلادي الثامن الهجري، وقد كان على رأس هؤلاء النقلة (موسى بن ميمون) الفيلسوف اليهودي المشهور، الذي اهتم (بابن رشد) ومؤلفاته حتى إنه كتب إلى أحد تلاميذه في عام ١١٩١م ينبهه إلى أهمية الرجوع إلى مؤلفات الفليسوف العربي ويقول بهذا الخصوص: (وقد وصل إلى ما كتبه ابن رشد في شروح لكتب أرسطو ما عدا كتاب الحس والمحسوس)، وهكذا كانت حركة الترجمة تسير في أكثر من بعد واحد: من العربية إلى اللاتينية ومن العربية إلى اليهودية والسبب في ذلك لم يكن فقط الرغبة في الانفتاح على الفكر الإسلامي بل وكذلك الفكر اليوناني الذي لم يكن من الممكن الوصول إليه إلا عن طريق التعليقات والشروح الإسلامية، والتي كانت الأساس للتدريس في كثير من الجامعات الأوربية ومنها الجامعات الأسبانية التي ظلت حتى القرن الخامس عشر تعيش في إطار التقاليد والتراث الإسلامي. وإذا اقتصرنا على النواحي السياسية، رغم استحالة

الفصل بين التراث السياسى الإسلامى وغير السياسى فليس أدل على عمق وصف فردريك الثانى بأنه صاحب السياسة الاسلامية، وذلك لإدراكه بأن الإسلام لا يعرف فى تعاليمه رجل دين وغير رجل دين بالمقارنة بالمسيحية الكاثوليكية، والتى سجل لها التاريخ فى صورة واضحة، مآسى محاكم التفتيش وما كانت تقوم به من إحراق بالنار، ورمى فى الزيت المغلى، وإخراج للأظافر وتقطيع لأجزاء الجسم زيادة فى العذاب ومضاعفة للآلام - كما سجل التاريخ أيضا الأثر الأخلاقى الذى غمر الإنسانية فى أوربا من جراء هذه المحاكم، فقد عم الرياء والنفاق، خوفا على الأموال والأرواح وانتشر الكذب والمداهنة بصورة لا مثيل لها ووقر فى أذهان الناس أن العدالة خرافة من الخرافات وأسطورة من الأساطير، ثم يأتى عقب ذلك نظام الرقابة الكنسية الذى بدوره يكمل ذلك الإطار العام بحيث يقضى على كل احتمال لازدهار الفكر السياسى. وفى جو كهذا كان لا مناص أمام العقلاء من الأوربيين قادة ومفكرين للاتجاه للإسلام يستلهمون منه ومن تراث مفكريه ما أعانهم فيما بعد للثورة على إفلاس سلطة الكنيسة المتشحة بالوشاح الرومانى وفصلها عن الدولة وشئون حياة الناس/ لمزيد من التفاصيل انظر/ سيجموند هونكه: شمس العرب تستطع على الغرب - ترجمة/ بيضون دسوقى - بيروت ١٩٦٩ - ص٥/ وكذلك/ فرح انطون: - ابن رشد وفلسفته - الإسكندرية ١٩٠٣ ص ٦٢/ وأيضا/ د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - ط ٥ - دار المعارف - ١٩٨٣ - ص ٢٠٣ وانظر كذلك/ د. عبد الحليم محمود: أوربا والإسلام - مطابع الأهرام التجارية - ١٩٧٣ - ص ٢٩.

٥٨- السيوطى: حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة - المصدر السابق - ج٢ ص٦.

٥٩-هذا ما تؤكده الشركة التى قامت بطبع هذا الكتاب بقرار من مجلسها - فى يوم الثلاثاء ٢٦ جمادى الثانية سنة ١٣١٧ هـ - انظر/ [ابن الطقطقى] محمد بن على بن طباطبا: الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية - مطبعة الموسوعات بمصر بباب الشعرية - القاهرة - ١٣١٧ هـ - وقد ترجمه "هويتنج" إلى الإنجليزية ١٩٤٧.

٦٠- الفخرى فى الآداب السلطانية - المصدر السابق - ص ١١، ١٢.

٦١- المصدر السابق - ص ١٤، ١٥.

٦٢- [العباسي] الحسن بن عبد الله: آثار الأول فى ترتيب الدول - طبعة بولاق - ١٢٩٥ هـ - ص ٨، ٩ (هذا الكتاب طبع فى الأصل للخديوى إسماعيل بن إبراهيم بن محمد على) انظر خاتمة الكتاب ص ١٩٩.

٦٣- المصدر السابق - ص ١١، ١٢، ١٣.

٦٤- [ابن تيمية] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام:- السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية - تحقيق/ محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور - دار الشعب- القاهرة - ١٩٧١ - ومما هو جدير بالذكر أن حياة ابن تيمية كانت حربًا على البدع، فكانت له حملات مشهودة على كل الفرق الإسلامية فى مسائل أخذها عليهم. وكان منهجه فى ذلك القرآن والسنة. وقد آثارت حملاته تلك حنق خفافيش الظلام عليه الموجودون فى كل زمان ومكان. وقد كان هذا سبب محنته التى أوذى بها مرات وحبس بقلعة القاهرة والإسكندرية ودمشق التى توفى بها. على الرغم من أنه عاش عصر السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذى اتفق له ما لم يتفق لغيره من سلاطين المماليك. حيث أبطل مكوسًا كثيرة ومظالم كبيرة، وحج ثلاث مرات وزار القدس الشريف، وأجرى إليه الماء، وبنى الجوامع والمساجد والمدارس والخوانق وفتحت فى أيامه دار نده وإياس وطرسوس وهى مدن قرب قيسارية الروم وأرمنيا الصغرى. إلا أن خفافيش الظلام هم الذين عكروا صفو العلاقة بينه وبين السلطان الناصر، فهذا واحد من الخفافيش الذى تزلف إلى السلطان طالبًا منه مالًا أو وظيفة، ينقل لنا السيوطى نص ما قاله للسلطان على النحو التالى (رفعها الفقير إلى رحمة ربه محمد بن مالك، يقبل الأرض وينهى إلى السلطان أيد الله جنوده وأيد سعوده أنه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب، وأمله أن يعينه نفوذًا من سيد السلاطين ومبيد الشياطين خلد الله ملكه، وجعل المشارق والمغارب ملكه، على ما هو بصدده من إفادة المستفيدين،وإفادة المسترشدين، بصدقة تكفيه هم عياله وتغنيه عن التسبب فى صلاح حاله) انظر السيوطى: حسن المحاضرة - المصدر السابق - جـ٢ - ص ٩٧.

٦٥- شيخ الإسلام ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - تحقيق/ د. محمد جميل غازى - مطبعة المدنى - القاهرة - ١٩٧٩.

٦٦- **شيخ الإسلام ابن تيمية: الحسبة ـ مطبعة المؤيد ـ القاهرة ـ ١٣١٨ هـ .**

٦٧-**[بدر الدين بن جماعة] محمد بن إبراهيم بن سعدالله: تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام** - تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم أحمد ـ رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ـ الدوحة ١٩٨٥.

٦٨- **[ابن سيد الناس] محمد بن يحيى اليعمرى: السبيل المبين فى حكم صلة الأمراء والسلاطين** ـ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم/ ٧٧٤ فقه شافعى ـ وميكروفيلم رقم/ ٤٢٨٢٥ - ص٣، ٤ من المخطوط.

٦٩-**[الذهبى] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد: المقدمة الزهراء فى إيضاح الإمامة الكبرى** ـ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم/ ٥٩ عقائد تيمور ـ ميكروفيلم/ ٢٩٩٧٦ ـ دول الإسلام ـ دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر أباد ـ الهند ـ ١٣٦٤ هـ.

٧٠-**[ابن هذيل الأندلسى] أبو الحسن على بن عبد الرحمن: ـ عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة**- المطبعة الإعلامية بمصر ـ القاهرة ـ ١٣٠٩ هـ. ص ٣، ٤، ٥.

٧١- من المعلوم أن ابن قيم الجوزية ولد بدمشق وتفقه فيها وعاش عصر اضطراب أحفاد السلطان الناصر/ محمد بن قلاوون الصغار الذى لم يكن لهم من أمر السلطنة شيء، ذلك أنهم لم يعاينوا الأمور ولم يقفوا على حوادث الدهور، فكانت شئون السلطنة أو المملكة تدار من قبل الأتابكيات مما أشاع الاضطراب فى أرجائها، فأوذى ابن القيم ولاقى ما لاقاه أستاذه ابن تيمية؛ لذلك لم يهد كتابه الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لأحد من الحكام كى يسترشد به كما كان يفعل من قبل سلاطين المماليك الأقوياء.

٧٢- ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ـ مصدر سبق ذكره ـ انظر ص ٣ وما بعدها.

٧٣-**[الطرسوسى] نجم الدين إبراهيم بن على بن أحمد: تحفه الترك فيما يجب أن يعمل به فى الملك** ـ تحقيق/ د. رضوان السيد ـ دار الطليعة ـ بيروت.

٧٤-**[السبكى]: تاج الدين عبدالوهاب: معيد النعم ومبيد النقم** ـ تحقيق/ محمد على النجار، أبو زيد شلبى ومحمد أبو العيون. دار الكتاب العربى بمصر ـ القاهرة ـ ١٩٤٨ ـ انظر/ مقدمة المحققين.

٧٥-[الطبرى] عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله الشيزرى: المنهج المسلوك فى سياسة الملوك - مطبعة بولاق - القاهرة - ١٣٢٦ هـ.

٧٦-[الطبرى] الشيزرى: نهاية الرتبة فى طلب الحسبة - تحقيق/ السيد الباز العرينى - لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة - ١٩٤٦.

٧٧-[ابن الخطيب] محمد بن عبد الله بن سعيد لسان الدين: الإشارة الى أدب الوزارة - بستان الدول - تخصيص الرياسة بتخليص الرياسة - عرض د/ وداد القاضى: جوانب من الفكر السياسى للسان الدين بن الخطيب - مجلة الفكر العربى - العدد (٢٣) (أكتوبر، نوفمبر - ١٩٨١م) ص ١٧٥ وما بعدها. ومما هو جدير بالذكر، أن ابن الخطيب لم يكن سياسيًّا فحسب وأنما أيضًا أديبًا، وشاعرًا ومؤرخًا ومشاركًا فى الطب وغيره من العلوم. وهو بالإضافة لكل ذلك من الوزراء. وقد ولد لسان الدين بن الخطيب فى بلوشة من بلاد الأندلس، ونشأ بغرناطة وكان وزيرًا لسلطانها أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل ثم ابنه الغنى بالله محمد من بعده؛ وعندما خشى الوشاية ضده رحل إلى سبتة فتلمسان حيث السلطان عبد العزيز بن على المرينى، وعندما تولى المغرب السلطان المستنصر أحمد بن إبراهيم وكان قد ساعده الغنى بالله صاحب غرناطة مشترطًا عليه شروطًا منها تسليمه ابن الخطيب فقبض عليه المستنصر ووجهت إليه تهمة الزندقة وسلوك مذهب الفلاسفة وسجن وقتل فيه خنقا عام (٧٧٦هـ) ودفن بفاس - لمزيد من التفاصيل/ انظر [المقرى] أحمد بن محمد التلمسانى (ت - ١٠٤١ هـ): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب - القاهرة - ١٩٤٩ - ج ٦ - ص ٤٣١ وما بعدها - جـ ٧ ص ٩٧ وما بعدها.

٧٨- محمد أبو بكر التطوانى: ابن الخطيب من خلال كتبه - المغرب - ١٩٥٤.

٧٩-[ابن رضوان المالقى] عبد الله بن يوسف: الشهب اللامعة فى السياسة النافعة - صورة من مخطوط بمكتبة المسجد الأحمدى بطنطا لا يزال فى حاجة إلى تحقيق.

٨٠-[ابن خلدون] عبدالرحمن بن محمد: - مقدمة ابن خلدون، وهو الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المتبدأ والخبر... تحقيق/ حجر عاصى - دار ومكتبة الهلال - بيروت - ١٩٩٧.

81- GIBB, H.A.R: "the Islamic Background of Ibn Khaldun's political theory", repr, in: studies on the civilization of islam. Ed, by show and polk, Boston 1962, p 167.

82- Op. cit., p. p. 168

83- ibid., pp. 172-173

٨٤- [القلقشندى] أبو العباس أحمد بن على: صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء. نسخة مصورة عن المطبعة الأميرية ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ ـ الجزء الأول ص ١٦٣.

٨٥- المصدر السابق ـ جـ١ ـ ص ٣٤.

٨٦-المصدر السابق ـ ص ٣٥.

٨٧-[المقريزى] تقى الدين أحمد: السلوك لمعرفة دول الملوك ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٥٦ ـ جـ٤ ـ ص ١١.

٨٨-[بدر الدين العينى] أبو محمد محمود بن أحمد: السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد (الشيخ المحمودى) ـ تحقيق/ فهيم محمد شلتوت/ مراجعة د. محمد مصطفى زيادة ـ الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٨٩-المصدر السابق ـ ص ٩ من مقدمة المحقق.

٩٠-محمد بن خليل الأسدى: التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار ـ مصدر سابق ص ١١ من مقدم المحقق.

٩١-المصدر السابق: ص ٥٤.

٩٢-المصدر السابق: ص ٥٦.

٩٣-المصدر السابق: ص ٥٧، ٥٨.

٩٤-المصدر السابق: ص٦٣، ٦٤.

٩٥-المصدر السابق ص ٤٧.

٩٦-المصدر السابق: ص ٤٦.

٩٧-الشعرانى: الطبقات الكبرى ـ جـ ١٢ ـ ص٢.

٩٨-[الأبشيهى] شهاب الدين محمد بن أحمد: ـ المستطرف فى كل فن مستطرف ـ مطبعة الوصية ـ ١٢٨٧ هـ.

٩٩-أرسطو: كتاب السياسة ـ مصدر سابق ـ الكتاب الثالث ـ ص ١٨١ وما بعدها.

الفصـــل الثالـث

أسس الفكر السياسى فى القرنين
الثامن والتاسع الهجريين

تمهيد :

أولًا: النقل

١- حقائق النقل السياسية الأساسية.
٢- الأحكام النقلية ذات الالتزام السياسى.
٣- حقائق النقل الاجتماعية.
٤- لماذا قواعد النقل السياسية الأساسية كلية ؟ وهل هناك حكومـة دينيـة فى الإسلام .

ثانيًا: العقل

١- خصائص العقل فى الإسلام .
٢- خطوات استقراء النصوص النقلية للظواهر السياسية موضوع البحث .
٣- خصائص المنهاجية السياسية عند مفكرى المسلمين .

ثالثًا: الخبرة التاريخية للأمة الإسلامية

١- خصائص تعاليم الرسول (ﷺ) السياسية .
٢- خصائص الأمة الإسلامية .

تعقيب

تمهيد

من المثير للدهشة حقا أن معظم الكتابات السياسية لمفكرى المسلمين على مختلف مستوياتهم ومشاربهم الفكرية التى عرضها الباحث فى الفصل السابق، قد وقعت تحت يدى مستشرقى الغرب قبل أن تقع تحت أيدينا بأكثر من قرنين من الزمان؛ حيث عكفوا على دراستها وأخضعوها لمنهج العلم وانتزعوا منها ما كان ملائما لهم.الفخرى فى الآداب السلطانية - معيد النعم ومبيد النقم - التيسير والاعتبار...وغيرها مما عرضه الباحث تدل على هذه الحقيقة.

لكن الذى لا شك فيه أن هذا الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى غير حديث ولا يعود فقط إلى مائة عام أو أكثر؛ إنه يعود إلى فترة العصور الوسطى ذاتها؛ وخاصة القرنين الثامن والتاسع الهجريين. حيث كان الفكر السياسى الإسلامى يحدث أثره على الأوربيين (الذين كانوا يعيشون من قبل تحت وطأة حكم الكنيسة الكاثوليكية ووفق سياساتها الفاشلة التى أعلنها البابا أنوشينو الذى دعى للحروب الصليبية بقصد استخلاص الأراضى المقدسة من أيدى الكفرة (المسلمين) لصالح اليهود فى أرض إسرائيل). نعم لقد مكن الفكر السياسى الإسلامى الأوربيين من الاتجاه نحو تبنى سياسات الإصلاح وفق معايير الحق والعدل والمساواة فأيقظهم من سبات نومهم العميق الذى كانوا يغطون فيه. ولعل أحد الأسباب التى شجعتهم نحو تبنى تلك السياسات هو أن أحد أهم آثار الحروب الصليبية هو التزايد فى أهمية العلاقات السياسية بين أوربا والمسلمين؛ والتى لعبت الاتصالات التجارية والشخصية فيها دورا هاما فى تأثر الأوربيين بالفكر السياسى الإسلامى.

الملك (فردريك الثانى) ملك صقلية دليل واضح على ذلك؛ فكما سبقت الإشارة لقبه الأوربيون بصاحب السياسة الإسلامية. الملك (دون بيدرو) ملك قشتالة (أسبانيا) نموذج آخر؛ حيث بلغ حرصه على السير وفق خطى الفكر السياسى الإسلامى؛ حدا جعله يطلب من (لسان الدين الخطيب) أن يكتب له

الخطوات التى ينبغى أن يسير بمقتضاها فى كيفية التصرف مع رعيته وتدبير أمرهم (وكما نعلم فإن قشتالة هذه كانت المسمار الأخير الذى دق فى نعش غرناطة آخر معاقل الوجود الإسلامى فى الأندلس فى القرن التاسع الهجرى). فما كان من (ابن الخطيب) إلا أن سارع وكتب له رسالة ترجمها إلى القشتالية بعنوان فى السياسة؛ يقول فى مقدمتها: (رعيتك ودائع الله تعالى عندك؛ ومرآة العدل الذى عليه جبلك، ولا تصل إلى ضبطهم إلا بإعانة الله تعالى التى وهب لك، وأفضل ما استدعيت به عونه منهم وكفايته التى تكفيهم تقويم نفسك عند قصد تقويمهم، ورضاك بالسهر لتنويمهم، وحراسة كهلهم ورضيعهم، والترفع عن تضييعهم، وأخذ كل طبقة بمالها وما عليها أخذا يحوط مالها ويحفظ عليها كمالها... إلخ)[1].

هذه بعض النماذج التى ترينا كيف أن التراث السياسى الإسلامى بما احتواه من فكر، هو الذى سمح للفكر الغربى بأن ينطلق من قيود وتقاليد الجهالة التى فرضتها العصور الوسطى أولا، وتعاليم الكاثوليكية ثانيا. وهذا ليس أمرًا مبالغًا فيه. على كل حال ليس هدفنا فى هذا التمهيد متابعة التعامل بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى؛ لأن هذا يحتاج إلى بحث خاص مستفيض، ولكن بعض الملاحظات التى تثيرها الأحكام المسبقة التى تخلع على المسلمين افتقارهم لأى فكر سياسى هى التى تدفعنا إلى تأكيد تلك الحقائق بين الفينة والأخرى، لتوضيح معالم الطريق الذى نسلكه وتأكيد أن الفكر السياسى لدى المسلمين ما كان له التفرد والتميز عن غيره من الأفكار السياسية السابقة عليه؛ لولا اعتماد مفكريه على حقائق أزلية أبدية هى حقائق التنزيل **(النقل)**. ذلك بأن هناك حقيقة مؤداها أن أى ظاهرة فكرية لا بد لها من بواعث تثيرها ومن أسس تقوم عليها؛ هذه البواعث والأسس هى وحدها التى تضفى على التراث الفكرى السياسى صفته المميزة[2].

ومن ثم كان النقل الذى يعنى الإسلام أو الشريعة أو الدين أو الوحى أو النص المنزل أو الحقيقة المنزلة أو القرآن الكريم (وهو اسم لما شرع الله لعباده بواسطة أنبيائه ليتوصلوا به إلى السعادة فى الدنيا والآخرة)[3] هو الباعث الأساسى

الأول للتفكير السياسى عند مفكرى المسلمين؛ ونحن إذ نقرر ذلك لا نأتى بجديد، بل نؤكد القاعدة التى اعتمدها أسلافنا فى بناء نسقهم الفكرى السياسى. لكن ما مبادئ وقواعد النقل السياسية التى مثلت المصدر الأول لمفكرى السياسة المسلمين حتى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؟

وهل تعنى مصدرية النص المنزل أن يقوم المفكر برد اتفاقى لنصوص مختارة دعمًا لمقولاته وأطروحاته السياسية؟ أم إنه يرتكز على منظومة من المبادئ والقواعد العامة مستخرجة من النص المنزل عبر عملية استقراء شامل لكافة النصوص المتعلقة بالظاهرة السياسية المدروسة؟ وما الخطوات العقلية التى تمر بها عملية الاستقراء هذه؟ وهل يعنى ذلك أن العقل يمثل الأساس الرئيسى الثانى للفكر السياسى عند المسلمين؟ وما العلاقة بين النقل والعقل فى الفكر السياسى الإسلامي؟ وهل النقل والعقل كفلا لهذا الفكر المنهج الذى استطاع من خلاله معالجة مشاكل الواقع السياسى الذى نبت فيه؟ أم أن هناك أساس ثالث اعتمد عليه فى تشكيل هذا النسق الفكرى؟

مما لا شك فيه أننا إزاء حقيقة تبدو كالأوانى المستطرقة حيث كل أساس لا بد وأن يقود إلى الآخر؛ يتضح لنا ذلك من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة التى تشكل إجابتها موضوع هذا الفصل.

أولا: النقــل

السياسة العادلة لأية أمة هى تدبير شئونها الداخلية والخارجية بالنظم والقوانين التى تكفل الأمن لأفرادها وجماعاتها والعدل بينهم، وتضمن تحقيق مصالحهم وتمهيد السبيل لرقيهم وتنظيم علاقتهم بغيرهم. والإسلام قد كفل للمسلمين هذه السياسة. فهو دين مطلق؛ ومعنى إطلاقه أن أحكامه وقواعده صالحة لكل زمان ومكان ولكل الإنسانية؛ فمن خصائص الإسلام أنه ينهى عن العصبية والتحيز؛ والتقليد والمغالاة، والمبالغة مهما كان نوعها. ويؤلف بالتكريم والاحترام والإجلال بين جميع الرسل والأنبياء والكتب وبين كل صالح وتقى وعامل مستقيم؛ ومن خصائص الإسلام كذلك أنه لا يقوم على الجمود ولا يعيش مع الجهل، ولا يتسع للخرافات، وهو يمتاز بحضه على تعليم العلم كفريضة على كل مسلم، واحترام تقدير العقل للحقائق والنظر فى كائنات الطبيعة ومكنونات السماء، وكذلك تدعيم مبادئ العدل والحرية والمساواة، والتآخى، ومراعاة الحقوق والواجبات العامة والخاصة بين المسلم وغير المسلم وبين الأبيض والأسود، والغريب والقريب؛ وقل بوجه عام إنه مدرسة جامعة تتسع لكل البشر. فهو دين الدنيا والآخرة معًا، فهو العقيدة، وبه العبادة، وعليه تركيز السياسة، وهو مستمد من القضاء ومعين التشريع، وبأحكامه توزع الأرزاق وتتبادل المصالح وتستقيم المعاملات. وقد تضمن **(القرآن الكريم)** كل هاتيك المبادئ وأكثر منها فهو يحوى ٦٣٢٥ آية موزعة على ١١٤ سورة. أرشد النبى الصحابة إلى طريقة تنسيقها، ويقسم إلى أجزاء وأحزاب، وأرباع، وأعشار، وسجدات، وقد أنزل جزء منه فى مكة فسميت سوره مكية، وأنزل الجزء الآخر فى المدينة وسميت سوره مدنية.

والمواضيع التى يحتويها القرآن

- الإشادة بذكر الله وتوحيده، وتنزيهه عن النظير والشريك والشبيه وعن الزمانية والمكانية.
- دعوة النبى للناس كافة إلى التوحيد والتنزيه، أبيضهم وأسودهم وأصفرهم

وأحمرهم، ملوكهم وعبيدهم وأغنيائهم وفقرائهم؛ لأنه أرسل كافة للناس ورحمة للعالمين.

- الحث على مكارم الأخلاق وفعل المعروف كله والنهى عن المنكر كله.
- أخبار الأمم الغابرة وسير أنبيائها.
- قواعد الإسلام والإيمان والإحسان.
- التشريع الإسلامى وهو يحوى أصول الشريعة وفروعها(١)".

وهذا الموضوع الأخير يمكن تقسيمه إلى:-

- مبادئ وقواعد سياسية لتنظيم الشئون العامة.
- مبادئ وقواعد سياسية لتنظيم الشئون الخارجية (علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم والشعوب).
- مبادئ وقواعد سياسية لتنظيم البناء الاجتماعى.
- أحكام الحدود والقصاص.
- أحكام الحرب والجهاد وأنواعه.
- أحكام المعاملات والنظام المالى.

هذه هى الصورة العامة للمواضيع التى يحتويها القرآن الكريم؛ وهى بصفة عامة منظومة من الحقائق الكبرى والمبادئ والأحكام والقواعد العامة، لا يحق لأحد أن ينال منها بالتعديل أو التبديل وذلك لأن الإسلام قد نشأ فى وسط بدوى فطرته نقية لم تعبث بها المدنية. ولذلك كانت أحكامه أقرب إلى البساطة الفطرية ليستسيغها أصحاب القلوب والعقول السليمة دون رموز أو طقوس. وعلى هذا الأساس فسوف يتناول الباحث بعضا من هذه المبادئ والقواعد العامة النقلية والتى شكلت فى مجملها الأساس الأول الذى ارتكز عليه مفكرو المسلمين فى تشييد نسقهم الفكرى السياسى.

١- حقائق النقل السياسية الأساسية

حرض الإسلام العقل على التحرر من قيود الجمود التى فرضتها الوراثة عن الجدود، وكان تحريضه بالغا عندما فرض له تعدد الآلهة. ورتب ما رتب على التعدد من فساد؛ فتحرر العقل وتوصل مقتنعا إلى ما دعا الإسلام إليه من وحدانية الخالق وتفرده وحده بالخلق والإيجاد، فاستبان للناس - أن الخالق واحد وهو المالك لكل ما خلق - فالكون ملك لله، والناس عبيد الله، وبهذا المبدأ السامى ألغى الشرك فى العبادة (الشرك الدينى). وقد تبع هذا المبدأ مبدأ آخر سماه مفكرو المسلمين بمبدأ الحاكمية لله(٥) بمعنى أن الحكم الحقيقى لا يكون إلا لله. وهذا المبدأ من خصائص الألوهية؛ وقد انفرد به الله سبحانه وتعالى؛ وليس لأحد من البشر أن يدعيه، فالمشرع هو الله. والمحلل هو الله، والمحرم هو الله، فما أحله الله فهو الحلال، وما حرمه فهو الحرام. وهذه الحقيقة قد تضمنتها كلمة التوحيد التى جاء بها جميع الرسل من لدن آدم عليه السلام إلى محمد (ﷺ). قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [النساء -٢٥].

وفى ضوء هذا المبدأ السامى نص القرآن الكريم على الأسس السياسية الثابتة والقواعد الكلية التى يبنى عليها تنظيم الشئون العامة للأمة دون التعرض لتفصيل الجزئيات. وهذه الأسس والقواعد السياسية قلما تختلف فيها أمة عن أمة أو زمان عن زمان. أما التفصيلات التى تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها فقد سكت عنها القرآن لتكون كل أمة فى سعة من أن تراعى فيها مصالحها الخاصة وما تقتضيه حالها(٦).

ففى نظام الحكم لم يفصل القرآن الكريم نظامًا لشكل الحكومة، ولا لتنظيم سلطانها ولا لاختيار أولى الحل والعقد فيها، وإنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التى ينبغى أن تعتمد عليها نظم كل حكومة عادلة ولا تختلف فيها أمة عن أمة. نرى ذلك واضحا من خلال **القواعد السياسية الكلية التالية**: -

أ- **قاعدة العدل والمساواة**

قرر القرآن العدل فى قوله سبحانه ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ (النساء - ٥٨) والمساواة فى قوله سبحانه ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات - ١٠] .

ومعنى هذه القاعدة واضح لا يحتاج إلى تفسير، إذ على ما ينوب عن الأمة الإسلامية من حكام أن يقيموا العدل فيها، وعلى جميع المستويات فى الأسرة والمجتمع، والإسلام حين أوجب العدل بين الناس جعل لتقويم الناس مقياسًا لا يختلف هو ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات - ١٣]. وقرر أنه إذا ساء هذا المقياس فى حياة الناس شقوا. وقد فتح الإسلام الباب على مصراعيه لكل مظلوم ليرفع ظلامته إلى من ينصفه ويأخذ له بحقه. وألغى كل وسيلة من شأنها أن تعوق الناس عن الوصول إلى حقوقهم أو تمنعهم منها. وقد قامت التطبيقات الفعلية والشواهد العملية على ذلك فى حياة المسلمين مما يؤكد هذا ويدعمه ويؤيده.
كما تقرر هذه القاعدة أن الإسلام ينظر إلى الناس نظرة واحدة؛ فهم خلقوا من أصل واحد، فأبوهم آدم عليه السلام، وأمهم حواء ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء:١].

ب) **قاعدة الشورى**

للشورى أهمية كبرى فى أى تنظيم سياسى كان، ذلك لأنها الطريق الصحيح الذى يؤدى إلى أصوب الآراء لتحقيق مصالح الأفراد والجماعات. ولقد قرر الإسلام الشورى فى قوله سبحانه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٨] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] حيث الحديث عن صفات المؤمنين؛ ومن بينها أن حياتهم تقوم على الشورى بل أمرهم كله شورى بينهم. وقد كان الرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام، وهو المعصوم من الخطأ أكثر الناس استشارة لأصحابه. وهذا يعد تطبيقًا عمليًا للشورى، حتى ينتفع الناس

بها ويمارسوها فى واقع حياتهم؛ وعند التفكير فى مشاكلهم، وإيجاد الحلول المناسبة لها(٧).

هذه بعض الأسس الثابتة والقواعد الكلية التى يبنى عليها تنظيم الشئون العامة للدولة. أما ما عدا هذه الأسس من النظم التفصيلية فقد سكت عنها القرآن ليتسع لأولى الأمر أن يضعوا نظمهم ويشكلوا حكومتهم ويكونوا مجالسهم بما يلائم حالهم ويتفق ومصالحهم؛ غير متجاوزين حدود العدل والشورى والمساواة.

(٢) الأحكام النقلية ذات الالتزام السياسى

جاء الإسلام فى مصدريه الرئيسيين [القرآن والسنة - بفروعها الثلاثة - القولية والفعلية والتقريرية] بمنظومة من الأحكام التى يستحيل تطبيقها إن لم يكن هناك تنظيم سياسى يقوم بهذه المهمة، وإلا استحالت إلى مبادئ مجردة لا تصلح من الواقع شيئًا. ومن هذه الأحكام على سبيل المثال لا الحصر: الأحكام المتعلقة بالالتزام السياسى بين الحاكم والمحكوم، وواجبات وحقوق كل طرف منهم نحو الآخر؛ والشروط الواجب توافرها لقيام ذلك الالتزام. فعلى سبيل المثال حين يقرر القرآن الكريم أن ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] فهذا يعنى أن هناك التزامات معينة لا بد من توافرها لتوفر تلك الطاعة. لعل من أولها وأهمها، أن يكون ولى الأمر على القدر الأكبر من الأخلاقيات العامة والصفات الجسمية السليمة، ويحددها الفقهاء بالعدالة بشروطها الجامعة، والعلم المؤدى إلى الاجتهاد إن كان هناك ما يستدعى ذلك، والشجاعة المؤدية إلى الحماية والجهاد، ثم سلامة الحواس والأعضاء من أى قصور يعوق الحركة؛ وهناك كذلك حتميات أخرى مثل الذكورة والإسلام، وذلك كله بالإضافة إلى القدرة على إقامة شريعة الإسلام وحكمه بين الرعايا والمحكومين، ومراعاة حق الله سبحانه وتعالى فيمن قدر له أن يكونوا تحت يديه، وتلك الخاصية هى الحاسمة فى تلقى الطاعة، ولذلك ذهب الفقهاء إلى أن طاعة ولى الأمر فيما أطاع الله فيه واجبة، ومنعه مما لم يطع الله واجب كذلك(٨).

كما دعا الإسلام إلى الجهاد فى سبيل الله لتكون كلمة الله أى شريعته هى العليا، ولحماية الدية ورد الاعتداء على المسلمين وأوطانهم وكيانهم، وحماية المستضعفين من الرجال والنساء، ثم هناك أمور تنشأ عن الجهاد كتوزيع الغنائم وفداء الأسرى ولا يمكن تنفيذ هذه الأحكام بدون نظام وحاكم يتولى شئونهم، وينفذ هذه الأحكام فى مواضعها، فينذر بالحرب ويعلنها ويقود معركتها ويعقد المعاهدات وما إلى ذلك من أحكام لا يتسنى تطبيقها إلا إذا أسندت العملية إلى قيادة حاكمة وطيدة الأركان قادرة على ذلك[١].

ويتضمن الإسلام خلافًا لأحكام الالتزام السياسى بين الحاكم والمحكوم، أحكام الحدود والقصاص (القانون الجنائى) وهو فى تلك الأحكام لم يحدد عقوبات مقدرة إلا لخمس فئات من المجرمين: الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا، والذين يقتلون النفس بغير الحق، والذين يرمون المحصنات الغافلات، والزانية والزانى، والسارق والسارقة. أما سائر الجرائم من جنايات وجنح ومخالفات فلم يحدد لها عقوبات وإنما ترك لأولى الأمر أن يقدروا عقوباتها بما يرونه كفيلا بصيانة الأمن وردع المجرم واعتبار غيره؛ لأن هذه التقديرات مما تختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان فمهد السبيل لولاة كل أمة أن يقرروا العقوبات بما يلائم حال الأمة ويوصل إلى الغرض من العقوبة. وأرشد الله سبحانه إلى أصل عام لا تختلف فيه الأمم وهو أن تكون العقوبة على قدر الجريمة، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل: ١٢٦]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٣].

وفى قانون المعاملات

اكتفى بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات، وأشار إلى الأساس الذى ينبغى أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضى فقال عز شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٨].

أما الأحكام التفصيلية لجزئيات هذه المعاملات فلولاة الأمر فى كل أمة أن يفصلوها حسب أحوالها على أساس التراضى.

وكذلك اكتفى بالنص على منع المعاملات التى تفضى إلى النزاع وتوقع فى العداوة والبغضاء فحرم الربا والميسر على أساس دفع الضرر وقطع أسباب الشحناء وسكت عن تفصيل الأحكام الجزئية لهذه المعاملات ليتسنى أن يكون تفصيلها فى كل أمة على وفق حالها(١٠).

وفى النظام المالى

فرض فى أموال ذوى المال وعلى رءوس بعض الأنفس ضرائب وجهها فى مصارف ثمانية مرجعها إلى سد نفقات المنافع العامة ومعونة المعوزين وترك تفصيل الترتيب لهذه الموارد وتصريفها فى مصارفها لكل أمة تتبع فيه ما يلائمها(١١).

وفى السياسة الخارجية

أجمل علاقة المسلمين بغيرهم فى قوله سبحانه: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٧: ٩].

٣- حقائق النقل الاجتماعية

المجتمع السياسى المسلم هو مجتمع يقوم على مبادئ الإسلام، فالإسلام كما ينظم للإنسان عقيدته وينظم حياته، وكما يوضح شئون الدين يشرح أمور الدنيا، والإنسان فى نظر الإسلام بشر ليست فيه عصمة الملائكة، ولا طبيعة الحيوان الأعجم، ويمكن بالتعليم والتدريب أن تسمو درجته، كما أن الإهمال ينحط به إلى

درك أسفل، ويكله إلى أسوأ ما فى الغرائز من بدائية وأنانية، ومن أجل هذا نظم الإسلام للإنسان من أمور حياته وشرابه وملبسه، ونظم له خلقه وسلوكه، وشرح له الطريق السليم لمعاملة الآخرين على أحسن ما يكون، فأية مشكلة تراها فى المجتمع فللإسلام فيها رأى، فإن لم تجده منصوصًا عليه فى مصادر الإسلام الأولى؛ فإنك ستجده فى قواعد الإسلام الكلية، التى تبرز مدى الروعة واليسر والسماحة التى منحها الإسلام للبشرية، فقد تعرض الإسلام للمشكلات التى تواجه الإنسان، من الميراث إلى الوصية إلى حقوق كل من الزوج والزوجة تجاه الآخر إلى مشاكل الطلاق؛ إلى التكافل بين الوالدين والأبناء وذوى القربى إلى التكافل الاجتماعى بصفة عامة، إلى الخدم إلى مكانة المرأة الاجتماعية، إلى حق الجار إلى البخل إلى الإسراف.. إلخ ونظم لها حلولا تضمن السعادة للفرد وللمجتمع، وتقود المسلم إلى خير الدنيا والآخرة (١٢).

والإسلام لم يغفل الغرائز وإنما نظمها، ولم يتشدد لدرجة العسر، ولم يتهاون ليوجد العبث، وإنما كانت الحكمة هى التى تقود وهى التى ترسم للإنسان ليسعد ويسعد الآخرين (١٣).

والإسلام والحالة هذه يرتبط أفراده بجملة روابط قوية، تتحكم فى قوته، وتوجهه إلى الهدف المنشود، ويربط بين أفراده اعترافهم بالسيادة المطلقة لله رب العالمين؛ لأنه سبحانه وتعالى الصانع الذى يملك ما صنع، وتربط بينهم أخوة إنسانية عامة، لأنهم بنو أب واحد وأم واحدة، وتربط بينهم أخوة فى الإيمان بالإسلام. عقدها الله بينهم لتكون منهاجًا لتحقيق الأخوة الإنسانية العامة فى محيطها الواسع، إذا رغبت الإنسانية فى سعادتها بالإسلام وتربط بينهم وحدة الهدف، وهو نشر الإسلام، للبلوغ بالإنسانية كلها إلى الكمال والسعادة والسلام، وتربط بينهم وحدة التكاليف لبلوغ الهدف، فلا اختيار ولا امتياز لأحد فى التكاليف الربانية، يستوى فى ذلك حكام المسلمين وأصغر المسلمين شأنًا، ويربط بينهم مسئولية عامة مشتركة عن سلامة الدين وسلامة الفرد والجماعة وتوفير كل

مستطاع من وسائل الحياة الحرة الكريمة للفرد والجماعة(١١).

هذا وقد تضمن القرآن الكريم كذلك أنواع المجتمعات البشرية بدءًا من مجتمع السكة والمحلة؛ الذى يتكون من بضع ونفر ورهط (وهم الجماعة البشرية الأقل من عشرة أفراد) والسيارة؛ إلى مجتمع البداوة إلى مجتمع القبيلة إلى مجتمع القرية ثم القرى إلى مجتمع المدينة ثم المدن إلى مجتمع الشعب، الذى يتألف من الطوائف والجماعات إلى مجتمع الأمة الذى يتألف من كل ذلك إلى المجتمع العالمى كله. نجد ذلك واضحًا فى العديد من آيات الكتاب المبين؛ نذكر منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾[الحج: ٤٥].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾[الإسراء: ١٦] .

وقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: ٥٩].

وقوله سبحانه: ﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَائِهَا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾[الأعراف: ١٠١].

وقوله سبحانه: ﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾[يس: ٢٠].

وقوله سبحانه: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ﴾[القصص: ١٥].

وقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْقُرَىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ ۖ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ [هود: ١٠٠].

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[الحجرات: ١٣].

واضح تماما أن النص لم يقف عند حد بيان نوع المجتمع البشرى وإنما كذلك أوضح ما يعرض للبشر فى اجتماعهم (مما نسميه اليوم بديناميات الجماعة) من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع؛ وما يحدث لهذه الأحوال من عدم الاستقرار على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال[١٥].

كذلك حدد الإسلام طبيعة الفهم العربى الإسلامى لأسباب قيام المجتمعات البشرية وديناميات تماسكها واستمرارها من خلال **قاعدتين رئيسيتين هما**:-

(أ) قاعدة الدفع والاختلاف

وتتضح من خلال قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[البقرة: ٢٥١].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾[الحج: ٤٠].

المتأمل لهذه الآيات ولأقوال المفسرين فيها - يلاحظ - أن الناس مجموعات أو فئات مختلفة لا تندمج تمامًا، لأن ذلك يخالف طبيعة الأشياء والمصالح غير المتماثلة للفئات؛ لكنها تنسجم وتتناسق محققة الحدود الدنيا أو العليا الضرورية لبقاء المجتمع، وأن دينامية التناسق أو الاحتياج أو التضامن هذه يسميها القرآن [الدفع] ويكشف عن حقيقتها بطريقة أكثر وضوحًا عندما يحدد فى آيات أخرى طبيعة بعض الفئات الاجتماعية الداخلة فى ديناميات الكل الاجتماعى الشامل. كما فى سورة الحجرات ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ

﴿لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾. صحيح أن المفسرين اختلفوا فى معنى [الشعب] وتقابله مع [القبيلة] فى الآية، لكن مما لا شك فيه أن القرآن يوضح هنا أن هناك وضعا مستقرا فى المجتمع البشرى هو وجود فئات مختلفة [شعوب وقبائل] لكن رغم هذا الاختلاف أو بسببه فإن هؤلاء إن أرادوا الاستمرار [وهم يريدونه غريزيا] فإن عليهم أن يتركوا عملية [الدفع] الاجتماعى تأخذ مجراها، بل إنه ليس بوسعهم إلا ذلك. وإلا [هدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد] وإلا حكم المجتمع على نفسه بالفناء. فى هذا السياق يأتى إطار [الأمة] باعتبارها شكلا أرقى من أشكال [التعارف] والعيش المشترك. إنها تزعم تقدمها على الشكلين الآخرين من أشكال الوجود الاجتماعى، شكلى [القبيلة] و[الشعب]، وهى إذ تعتبر نفسها بديلا لهما تبدأ تجاوزهما بالاعتراف بهما ثم محاولة تطويعهما من أجل التناسق والتنظيم بحيث ينتهى ذلك الصراع السحيق القديم بين القبائل [البدو] والشعوب [الحضر]"[١٦].

الدافعية إذن هى أساس الحيوية فى صيرورة الخلق، والتى أنشأها الله قوة دافعة، وأودعها الكون وفطر عليها مخلوقاته. ومع سنة الدفع، تأتى سنة [الإخراج] باعتبارها سنة كونية خلقية وسنة عمرانية خلقية. فالله سبحانه وتعالى يخرج الحى من الميت والميت من الحى ، ويجعل رسالته حيث شاء، ويخرج خير أمة للناس، من أمة مغمورة أقعدها الدهر واستنفد قواها إلى خير أمة تبلغ الرسالة والغاية.

(ب) قاعدة الوحدة والائتلاف

تأتى هذه القاعدة مكملة وموضحة للقاعدة الأولى. والمقصود بالوحدة والائتلاف هنا أى وحدة الجماعة الإسلامية وائتلافها. فالإسلام ليس دينا فرديا، بل هو دين جماعى، لا يتحقق إلا من خلال جماعة؛ ومن هنا نجد أن خطاب الشارع غالبا موجه إلى المجموعة والجماعة. كقوله تعالى: [قاتلوا..] [فاجلدوا...] [فاقطعوا...]. مع أن الذى يقطع يد السارق واحد؛ وهذا الواحد لا يقطع إلا إذا مكنته الجماعة من القطع، والجماعة لا وزن لها إذا عاشت أفرادا لا يربطهم نظام

سياسى، ولا يجمعهم قائد ينظم أمرهم، وهذا القائد مهما تحلى به من صفات حميدة وخصال حسنة، ومهما بلغ من ذكاء وفطنة، ورجاحة عقل، وسداد رأى، وصواب فكر، وحسن روية، وقوة شخصية. فإن كل هذه الخصال والسجايا وغيرها لا وزن لها ولا قيمة لوجودها إذا خذلته الجماعة، فتمردت عليه ولم تستمع له ولم تطع أمره، بل لابد أن تدعمه الجماعة فتنفذ أمره وتكف عما نهى عنه(١٧).

ولا شك أن الوحدة التى قامت فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، هى وحدة دينية، تولدت منها وحدة اجتماعية وسياسية. ولكن هذه الوحدة لم تقم على أساس عنصرى أو قومى؛ فالإسلام كما كان يحطم الحواجز بين القبائل ويحارب العصبية القبلية، فهو يحطم أيضا الحواجز بين العناصر المختلفة [ويناهض كل مظاهر التفرقة العنصرية] وما تشديد الرسول (ﷺ) على أهمية الجماعة الإسلامية ووحدتها؛ إلا للتأكيد على أهمية ووحدة ذلك الكيان السياسى الواحد الذى تعيش فى إطاره القبائل المختلفة، دون إذابة لها(١٨).

وإلا لم يكن هناك معنى لقوله تعالى:﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ [آل عمران -١٠٣].

ولا لقوله عز وجل: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران – ١٠٥].

ولا لقوله سبحانه: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [الأنفال -٤٦].

ولا لقوله جل شأنه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ [الصف – ٤].

ولا لقوله عز من قائل: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝ مِنَ ٱلَّذِينَ

فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم - ٣١: ٣٢].

ولا لقوله عز وجل: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون – ٥٢].

ولا لقول الرسول ﷺ: **«لا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا»**.

ولا لقوله ﷺ: **«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»**.

ولا لقوله ﷺ: **«ترى المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر»**.

وقوله ﷺ: **«لا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخوانا»**.

وقوله ﷺ: **«يا أيها الناس إنما المؤمنون إخوة، ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب»**.

وقوله ﷺ: **«عليكم بالجماعة، فإن يد الله مع الجماعة، ومن شذ: شذ فى النار»**.

وقوله ﷺ: **«عليكم بالجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»**[19].

وهكذا فى ظل هذه المبادئ النقلية السامية وتلك القواعد القرآنية الاجتماعية الشاملة، لم يقبل المجتمع الإسلامى مفهوم المعارضة كحركة جماعية؛ وإن قبل فى بعض اللحظات الاستثنائية حق الفرد المسلم فى الرفض أو على الأقل فى عدم الخضوع المطلق للاستيعاب الفكرى للعقيدة السياسية السائدة[20] وما عدا ذلك فغير مسموح به من أجل وحدة الأمة الإسلامية. ألم تقطف حركة الحسين وأولئك الذين ينتمون إليه برابطة الدم؟ هل شفع لهم كونهم أحفاد رسول الله (ﷺ) وسيلة لحماية أرواحهم؟

وفى ضوء هذه المبادئ السامية أيضا؛ يمكن لنا فهم لماذا لم يخصص مفكرو السياسة المسلمين فى كتاباتهم السياسية التى عرضناها فى الفصل السابق أبوابا أو فصولا عن مفهوم المعارضة؛ كذلك فى ظل هذا الإطار يمكن لنا أن نفهم لماذا رفض مفكرو المسلمين الديموقراطية اليونانية، فإذا كانت الديموقراطية تعنى حكم الشعب لنفسه وفق دستور أو دساتير متفق عليها؛ ويتم ذلك عبر خطوات الاقتراع والتصويت...إلخ كما رأينا فى مدخل هذه الدراسة. فإن هذا فى نظر مفكرى المسلمين سيقود إلى تفكك المجتمع المسلم [الذى ينبغى أن يكون كالجسد الواحد] ويقسم فئاته إلى أحزاب وفرق وطوائف وشيع؛ كما أنه سيولد البغضاء والتحاسد والضغائن بين أبناء هذا المجتمع وهو ما يرفضه الإسلام ذاته. لذا لم يخصصوا أبوابا عن مفهوم الحزب أو الأحزاب؛ لأنه ليس هناك سوى حزب واحد هو حزب [الله]. وما عدا ذلك فهو حزب الشيطان. ولقد ظلت هذه العقيدة الفكرية مسيطرة على مفكرى السياسة المسلمين فى كتاباتهم السياسية حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

٤- لماذا قواعد النقل السياسية الأساسية كلية؟ وهل هناك حكومة دينية فى الإسلام؟

إذا كان القرآن الكريم لم ينص فى الشئون السياسية العامة على تفصيل الجزئيات، فإن هذا ليس لنقص فيه أو قصور، وإنما هو لحكمة بالغة حتى يتيسر لكل أمة أن تفصل نظمها على وفق حالها وما تقتضيه مصالحها على ألا تتجاوز فى تفصيلها حدود الدعائم التى ثبتها، فهذا الذى يظن أنه نقص هو غاية الكمال فى نظام التقنين الذى يتقبل مصالح الناس كافة ولا يحول دون أى إصلاح[٢١].

والثانى أن الإسلام أبان بكثير من أحكامه وحكمه وآياته أن غايته هى تحقيق مصالح الناس ورفع الضرر عنهم، ومقصوده إقامة العدل بينهم ومنع عدوان بعضهم على بعض. يتبين هذا من حكم التشريع التى نص عليها مع الأحكام فى مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٩] وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ

عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة: ٩١]، وقول الرسول (ﷺ) فى منع بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه: «أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه». بل إن العبادات نفسها قرن التكليف بها بها يدل على أن المقصود منها إصلاح حال الناس كما قال تعالى فى حكمة الصلاة ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وفى الصيام ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣] وفى الزكاة ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ [التوبة: ١٠٣]، وفى الحج ﴿ لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾ [الحج: ٢٨].

وينطق بهذا قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ (البقرة/ ١٨٥)، وقوله عز شأنه: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (آخرالحج)، وقول الرسول (ﷺ): «لا ضرر ولا ضرار» وقوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحاء».

وإذا كان الإسلام غايته ومقصده إصلاح حال الناس وإقامة العدل فيهم وخطته وطريقته اليسر بهم ورفع الحرج عنهم فهو بلا شك كفيل بكل سياسة عادلة، ويجد كل مصلح فى أصوله وكلياته متسعا لكل ما يريد من إصلاح ولا يقصر عن تدبير شأن من شئون الدولة[١٢]. ورب قائل: **إذا كان الإسلام كفيلا بالسياسة العادلة يتقبل كل نظام تقتضيه مصالح أية أمة ولا يقصر عن تدبير شأن من شئونها؛ فهل وجدت تعاليم الإسلام تطبيقا لها لدى المسلمين؟**

والجـــواب

أن الحقائق التاريخية المتمثلة فى التجربة التاريخية للأمة الإسلامية تدل بها لا يدع مجالا لأدنى شك أن المسلمين الأُوَل حتى القرن الثالث الهجرى عصر ازدهار حضارة المسلمين قد حكم عليهم بمقتضى قواعد الإسلام وتشريعاته السياسية أن

يكونوا أكثر الناس عدلا، وأوفرهم حبا، وأقواهم لدى الحق شكيمة، وأقومهم سلوكا، وأسعدهم معيشة، وأوفاهم عهدا، وأغزرهم علما وأغناهم مالا. وألزموا فى ملتهم بأن يكونوا حكاما وساسة وعلماء وروادا وعمالا وتجارا ومبشرين وأولياء وعبادا فى وقت واحد. حيث أمر الإسلام جميع المسلمين لا علماء الدين فقط بأن يكونوا دعاة آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر.

فالمسلم الحق، رجل إن تصورته الأرض تصورت شخصا عزيزا بإيمانه قويا بعدله، رحيما بوجدانه. وإن وصفته السماء، تصف لك متعبدا حكيما عارفا وعبدا شكورا لله منيبا. وصدق رسول الله (ﷺ) إذ قال: «**خير القرون قرنى والذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[٢٣].

وفى هذا ما يدل دلالة قاطعة على مدى تطبيق المسلمين لمنهج الإسلام حتى القرن المشار إليه بعاليه. بصفة خاصة وفى كل صحوة يعودون فيها إلى تعاليم دينهم بعد كبواتهم وتفرقهم وتشرذمهم بصفة عامة، كما رأينا فى الفصل السابق حتى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

هل هناك حكومة دينية فى الإسلام؟

فى ضوء حقائق الإسلام النقلية آنفة الذكر تساءل كثير من المستشرقين عن ماهية الإسلام. ومن هؤلاء تساءل (**جوستاف لوبون**) سؤال يعد من نافلة القول. **هل نشر العرب الإسلام بالقوة وحد السيف؟** ويجيب على سؤاله هذا بالنفى ثم يستطرد فيقول: "فالإسلام هو الدين الوحيد الذى لم يفرض بالقوة، بل أقبل الناس على اعتناقه بإرادتهم واختيارهم"[٢٤]. **فإنه من المستحيل أن يفوز الإسلام بقلوب الناس بالسيف... والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين راحمين متسامحين مثل العرب ولا دينا سمحا مثل دينهم.... ولم يعمل العرب لنشر الإسلام، ولم يكن عندهم مبشرون ولا كانوا يحسنون التبشير، والذين كانوا يحسنون التبشير منهم هم**

المسيحيون الذين أسلموا والذين تعلموا التبشير من المسيحية !!!

ثم يتساءل (لوبون) ما أسباب الانتشار السريع الذى صادف الإسلام؟ فيعلل هذا الانتشار السريع بعاملين، **أولهما**: تشابه الإسلام والمسيحية فى الأصل الأساسى، وهو الإله الواحد. أما **العامل الثانى**: فهو سهولة الإسلام التى كانت سر قوته، فهو يخلو مما نراه فى الأديان الأخرى ويأباه الذوق السليم من المتناقضات والغوامض، وكل مسلم يستطيع أن يعرف أصول الإسلام فى بضع كلمات سهلة، على عكس المسيحى الذى لا يستطيع حديثا عن التثليث وغيره من الغوامض التى لا يعرفها غير علماء اللاهوت(٢٥).

أما (ستانلى لين بول) فهو يتساءل عن سبب سرعة انتشار الإسلام هل هو **القانون الأخلاقى الذى تحويه العقيدة وما يعد الإسلام المؤمنين به من جنات؟ أم ما قامت به الحكومة الدينية فى الإسلام من تطبيقات عملية للمساواة؟** ولكن "بول" يعود فيقول: إن هذه الأسباب كلها كافية لتعلق قلوب الملايين بالإسلام، ولكن العامل الأول فى سرعة الانتشار هو أن الإسلام لم يقابل عدوا قويا، فلم تكن اليهودية أو المسيحية بالقوة التى تحول دون انتشاره، بل لم يكن هناك ما يمنع هذا الانتشار، وكان هذا سبب انتصار الإسلام، هذا بجانب ما حواه الإسلام من مبادئ وتعاليم سامية(٢٦).

ويعلل (دوزى) إقبال الفرس على الإسلام بأنهم رأوا فيه اليسر والبساطة مما لم يألفوه فى دياناتهم السابقة (٢٧).

كما يرجع **(بارتولد)** إلى الحكومة الدينية فى الإسلام الفضل فى إزالة نظام الطبقات البغيض الذى كان موجودا فى معظم هذه الأمصار وخاصة فى الدولة الفارسية، فضلا عن إخراج الفرس من ظلمات المجوسية إلى نور الإسلام (٢٨).

أما **(توماس أرنولد)** فيرجع سبب انتشار الإسلام إلى عاملين، **أولهما**: نجاح

الحكومة الدينية الواسع النطاق الذى زعزع عقيدة المسيحيين، فقد رأوا أن هذه الفتوح قد تمت بعون من الله. وأن المسلمين قد جمعوا بين النعيم فى الدنيا وبين التوفيق الإلهى. أما **العامل الثانى**: فهو ما كان ينادى به الإسلام من مثل عليا ترمى إلى أخوة المؤمنين كافة فى الإسلام [٢٩].

أما (**فون كريم**) فيرى أن الإسلام أصبح هو الرابطة التى ربطت بين العناصر المتنافرة المختلفة التى كانت تسكن الأمصار، وأصبح الإسلام بالنسبة لهذه العناصر مسألة اقتصادية واجتماعية أكثر منها دينية، كما لعب موسم الحج دورا كبير فى مزج هذه العناصر، فقد قصد المسلمون على اختلاف أجناسهم وحضاراتهم إلى مكة فساعد ذلك على نقل الثقافات والحضارات والعادات [٣٠].

لكن (ديمومبين) و(جوزى) فيريان أن عملية الامتزاج والاندماج بين العرب وأصحاب الحضارات الأخرى، قد أدت إلى آثار اجتماعية بعضها حسن وبعضها الآخر ضار. أما الآثار الحسنة، فقد حل هذا الاندماج محل التنظيمات القبلية القديمة، فقد كان تحول سكان الأمصار المفتوحة عن أديانهم القديمة سببا فى إدخالهم ضمن التنظيم القبلى، ولكن هذا التنظيم قد بدأ يفقد شيئا من قيمته الاجتماعية، فقد أدى اختلاط السكان إلى أن أصبح نظاما مصطنعا، فقد تقارب الأفراد بفضل اعتقاداتهم أو مصالحهم، مما أدى إلى اندماجهم فى جماعات جديدة حلت محل التنظيمات القبلية القديمة [٣١].

أما الآثار الاجتماعية السيئة التى أدى إليها الامتزاج والاندماج فهو ظهور مشكلة التوفيق بين مصالح الطبقات المتضادة، بين العربى وغير العربى وبين الغنى والفقير، وبين الحر والعبد، وبين أصحاب العمل والأراضى وعمالهم وفلاحيهم، وقد وقفت الحكومة الدينية المركزية عاجزة أمام هذه المشكلة، بعد اندماج الأمة العربية فى غيرها من الأمم المختلفة ذات الحضارات القديمة والأديان المتباينة، ونتجت عن ذلك حالة اجتماعية جديدة توترت العلاقات فيها بين بعض طبقات

المجتمع الإسلامى مما أدى إلى سقوط الدولة الأموية العربية (٣٢).

لكن ما جدوى هذا الاستعراض؟ أهو بيان مدى عظمة الإسلام فى رأى هؤلاء المستشرقين؟ أم ماذا؟

لم يقصد الباحث من خلال عرضه لآراء بعض المستشرقين إلا لبيان خطأ فادح وقع فيه معظمهم إن لم يكن جلهم. وهو ما يتعلق بترديدهم لمصطلح الحكومة الثيوقراطية أو الدينية فى كتاباتهم عن الإسلام وحضارته.

على الرغم من أن المحاولات الحقيقية لكشف النقاب عن أهمية التراث الإسلامى لا نزال ندين بها لهؤلاء المستشرقين منذ الحرب العالمية الثانية (٣٣).

ومما لا شك فيه أن تصورهم عن وجود حكومة دينية فى الإسلام هو تصور خاطئ بالأساس مبعثه عاملان يزعمهما الباحث وهما:

العامل الأول

وهو ما ارتبط فى أذهان هؤلاء المستشرقين من صورة القداسة التى خلعها بعض حكام المسلمين على أنفسهم، وخاصة بعض خلفاء الفاطميين من جهة، وما أحدثته الحركات الفكرية الباطنية الهدامة من أثر سيئ على الأمة من جهة أخرى إبان فترة الضعف التى انتابت العالم الإسلامى؛ يضاف إلى ذلك تصورهم للإمامة عند غلاة الشيعة (٣٤).

العامل الثانى

هو ربطهم لتلك الصورة للسلطة لدى بعض حكام المسلمين بالسلطة البابوية الكاثوليكية إبان فترة العصور الوسطى.

ولقد كانت النتيجة العملية لتناولهم الخاطئ لمصطلح الحكومة الدينية فى الإسلام ذات أثر خطير على واقعنا السياسى المعاصر. إذ عندما يأتى ذكر السياسة

الإسلامية؛ يتصور كثير من عامة الناس والدهماء وأصحاب الجهالة فى عالمنا الإسلامى اليوم حال السلطة لدى المسلمين فى القرون الهجرية السالفة وكأنها نفس حال السلطة البابوية فى القرون الوسطى؛ من حيث مفهوم القداسة ومفهوم الحق الإلهى المقدس للملوك ومفهوم: دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وحيث كان البابا والمطارنة والقسس يحللون ما يشاءون، ويحرمون ما يشاءون، يوم أن كان الإبداع الفكرى هرطقة يعاقب مرتكبها بأفظع أنواع التعذيب، ويوم أن كانت صكوك الغفران والحرمان وشلح الناس من الكنيسة، وبركاتها ورضاها يوم أن كان غضب البابا على أى أمير أو ملك كفيلا بإثارة شعبه عليه، وإشاعة الفزع فى أوصاله وحيث ينتهى الأمر إلى التمزق والحروب والحرمان والتكفير.

وليس هذا فحسب بل ربط كثير من الناس فى عالمنا اليوم هذا التصور بحال البداوة التى كان عليها المجتمع العربى قبل الإسلام، يضاف إلى ذلك جهلهم بأصول الإسلام، مما زاد الصورة تشويها وتعقيدا كلما ورد ذكر السياسة الإسلامية أو الشرعية. ساعد على ترسيخ هذه الصورة ما أحدثته وتحدثه الجماعات الإسلامية المتشددة اليوم من شرخ فى العلاقة بين عامة الناس وصورة الإسلام الصحيحة النقية.

ولقد كانت النتيجة العامة لكل ذلك؛ تلك الصورة المأساوية التى نراها وذلك التناقض الذى نراه اليوم؛ حيث انقطاع المسلم العربى عن الاقتناع بالإسلام حيث لم يعد يمثل له أى نظام حقيقى للقيم فى نفس الوقت الذى لا يزال يحافظ على قواعد الممارسة الدينية فى حياته اليومية !! نعم لقد انتزع المستشرقون بمساعدة القوى الاستعمارية روح الإسلام وجوهره من المسلمين وتركوا لهم شعائره بسبب إصرارهم (المقصود) على ربط الإسلام بالكهنوت أو ما يسمونه بالحكومة الدينية؛ وشايعهم فى ذلك مثقفينا للأسف الشديد [٣٥].

مع أن الحقيقة غير ذلك على الإطلاق، ونظرة واحدة لما قدمناه تدل على ما يلى:

(أ) **ليس هناك فى الإسلام ما يسمى باسم الحكومة الدينية على الإطلاق. ففى نظام** الحكم لم يفصل القرآن الكريم نظاما لشكل الحكومة ولا لتنظيم سلطانها؛ وإنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التى ينبغى أن تعتمد عليها كل حكومة عادلة ولا تختلف فيها أمة عن أمة؛ وترك لأولى الأمر أن يضعوا نظمهم ويشكلوا حكومتهم ويكونوا مجالسهم بما يلائم حالهم ويتفق ومصالحهم. كذلك ليس فى الإسلام رجل دين وغير رجل دين فالكل متساوون أمام الله -عز وجل- فى الحقوق والواجبات وبذلك ينتفى أى مفهوم للقداسة فى الإسلام.

إن تعاليم القرآن الكريم تجمع جميع عناصر التعامل الفكرى - أخلاقى، اجتماعى، وسياسى، بل هى تجمع بين الناحيتين الدينية والمدنية فى إطار متكامل من المبادئ والمثاليات.

إن تعاليم القرآن الكريم مبادئ مطلقة عامة كلية شاملة، لا تنزل إلى مستوى الجزئيات والتفاصيل.

تعاليم القرآن الكريم تخاطب الفرد من منطلق الإيمان العقائدى الذى يعنى ويفترض التسليم بضعف الإنسان فى قدراته وملكاته مهما كان قويا، واستعداده لتقبل التوجيه الإلهى وسمو ذلك التوجيه.

تعاليم القرآن الكريم خطاب يتجه لمن هو صالح، لأن تنبت فى نفسه بذرة الإيمان لتتقابل مع تلك المفاهيم الجديدة فى سبيل إصلاح النظام الاجتماعى القائم.

(ب) يضاف إلى ما تقدم أنه **لم يرد لفظ أو مصطلح حكومة دينية فى كتابات مفكرى المسلمين السياسية التى عرضنا لها على الإطلاق؛ حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين** [حيث لم يوجهوا خطابهم السياسى لهذا الحاكم أو ذاك بضرورة وجوب حكومة دينية] وإنما ورد لديهم مصطلح السياسة العادلة أو الشرعية؛ والتى تعنى تدبير الشئون العامة للأمة الإسلامية بما يكفل تحقيق

المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية. وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين.

هذا وقد عالج مفكرو السياسة المسلمين قضية [الحجاب] أى احتجاب الحاكم عن الرعية فى مؤلفاتهم السياسية التى عرضنا لها كذلك. كى لا يكون ذلك مقدمة لاحتجاب الحاكم عن الرعية؛ فيقترب من مفهوم القداسة من جهة ولا تتحقق العدالة بين الرعية من جهة أخرى.

(جـ) بالرجوع إلى الواقع السياسى الإسلامى حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين والذى عرضنا له فى الفصل الأول يتضح أن هناك العديد من الخلفاء والأمراء والسلاطين، كان بعضهم لا يملك من أمر الحكم شيئا، الخليفة العباسى المطيع مثال على ذلك؛ وكانت معرفة البعض الآخر لأحكام الشريعة الإسلامية لا تتعدى معرفة الرجل العادى لها؛ الخليفة المقتدر مثال آخر؛ والسلطان برسباى الذى قال لولا البدر العينى لكان فى إسلامنا شىء؛ والأمثلة عديدة أكثر من أن تحصى. فهل يمكن إطلاق وصف حكومات دينية على مثل حكومات هؤلاء الخلفاء والسلاطين؟

ومع ذلك وفى كل الأحوال كان حكم المسلمين يسير بمقتضى الأحكام الكلية للشريعة الإسلامية واجتهاد الأئمة والفقهاء حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ولم يكن هناك ما يسمى باسم الحكومة الدينية. جميع هذه العناصر وغيرها كثير مما يمكن استنباطه تدل على أن حقائق التنزيل أو الإسلام نموذجا متميزا إزاء الأديان الكبرى الأخرى. فاليهودية هى دين قومى لا يتجه إلا إلى اليهودية عنصريا وحضاريا. والمسيحية لم تتضمن أى نوع من أنواع الدعوة إلى تغيير الوضع القائم؛ وإنما كانت أساسا خطابا فرديا يدعو إلى الارتقاء الذاتى دون التعامل الجماعى بقصد تحطيم الأوضاع القائمة. أما الإسلام فيتخذ خطا وسطا: هو دين الفطرة دون مبالغة وهو دين التنظيم دون إكراه، وهو يقبل التواجد مع

الديانات الأخرى بشرط ألا تنازعه تلك الديانات تعاليمه وقيمه[٣١].

وهكذا تبرز الفوارق الأساسية واضحة بين الحضارات الدينية الكبرى. فإذا كانت المسيحية الكاثوليكية تجعل المدنية السياسية عقابا لما فعله آدم عقب طرده من الجنة. وإذا كانت اليهودية تجعل من الحياة الدنيوية معايشة لتحقيق الذات من خلال الألم واللذة. فإن الحضارة الإسلامية أو الإسلام لا يرى فى الحياة الدنيوية إلا إعدادًا لاستقبال الحياة الأخرى. إنها بمثابة المرور بمرحلة اختبار قبل الانتقال إلى مرحلة الشفافية، بحيث نستطيع أن نزيل عن الذات كل ما يمكن أن يعبر عن عدم الارتقاء والسمو؛ إن كانت تلك الذات صالحة للارتقاء والسمو.

ثانيًا: العقـــل

العقيدة الصحيحة حياة لا بد للأحياء من رعايتها وصيانتها والجهاد من أجلها؛ وإلا كانت عرضا زائلا لا قيمة لها ولا بناء.

فى ضوء هذه الحقيقة الكبرى؛ دافع المسلمون عن عقيدتهم وجاهدوا من أجلها؛ ببذل المال والتضحية بالنفس؛ لكى تكون كلمة الله - أى شريعته - هى العليا. لكن هل بذل المال والتضحية بالنفس كانا السبيلين الوحيدين للذود عن العقيدة الإسلامية لدى المسلمين؟ أم كان هناك سبيل آخر يضاف إليهما؟ وما هذا السبيل إن لم يكن العقل؟ ألم يقدم الإسلام الخصائص الكلية العامة لنموذج العقل الذى يجب أن يحتذى به المسلمون؟ وما هى هذه الخصائص وكيف صار مفكرو المسلمين عليها فى إبراز منهجهم السياسى؟

خصائص العقل فى الإسلام

ذكرنا من قبل أن من خصائص الإسلام أنه لا يقوم على الجمود، ولا يعيش مع الجهل، ولا يتسع للخرافات، وهو يمتاز بحضه على تعلم العلم كفريضة على كل مسلم. والإسلام لم يترك عقل المسلم سدى؛ بل زوده بالقواعد الكلية التى تؤهله للتعقل؛ وذلك لأهمية وطبيعة المهام التى يؤديها؛ والتبعات المترتبة على حصيلة التفكير سواء كان حسنًا أم غير حسن، أو إن أخذ بحصيلة هذا التفكير أم ذاك أو لم يأخذ بها.

فالقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه؛ ولا تأتى الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة فى سياق الآية، بل تأتى فى كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللغة والدلالة؛ وتتكرر فى كل معرض من معارض الأمر والنهى التى يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه. ولا يأتى تكرار الإشارة إلى العقل بمعنى واحد

من معانيه التى يشرحها الفلاسفة، بل تشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها، وتتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص فى مواطن الخطاب ومناسباته، فلا ينحصر خطاب العقل فى العقل الوازع ولا فى العقل المدرك الذى يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح. بل يعم الخطاب فى الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنسانى من خاصية أو وظيفة (٣٧).

وقد شرح القرآن الكريم الأسباب التى تقوى العقل وتربيه وتعضده، سواء من داخل الإنسان أم من خارجه، فهناك العديد من الآيات القرآنية التى تولت تفعيل حركة التعقل لدى الإنسان؛ وذلك بتسهيل الطريق أمامه وفتح آفاق المعرفة والتذكير بعواقب الأمور، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣] وكذلك قوله تعالى:﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَبِٱلَّيْلِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [الصافات: ١٣٨] وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الروم: ٢٤].

كما يبين القرآن الكريم أن العقلنة والفهم متوقفان على العلم بوصفه شرطا أساسيًّا ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٣] وكذا قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[الحج: ٤٦] .

كما بين القرآن تأثير العقلانية على الخارج فى حركة تفاعلية من الداخل إلى الخارج ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾ [المائدة: ٥٨] وكذا ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۖ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [المائدة: ١٠٣] وكذا قوله تعالى: ﴿ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنعام: ٣٢].

كما دعا القرآن إلى نبذ الأوهام التى كانت متوطدة من قبل فى عقول الناس، دون أن يفكر أحد فى المساس بها؛ كما دعا إلى حلول يقين علمى موضوعى محل يقين ذاتى غير موضوعى ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨] وكذا قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٠].

كما أفاد القرآن الكريم، أن النظام التكوينى غايته العقل ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا ۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ ۖ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [غافر: ٦٧].

يتضح من هذه الآيات أن العقل بالمنظار القرآنى آلة ووسيلة تنسب إلى الإنسان نفسه، يستفيد منه تارة فيصل إلى الكمال، ويهمله أخرى فيخسر وينحرف ويضل. وعلى ذلك، نستطيع القول: إن القرآن الكريم أولى اهتماما كبيرا لبيان حقيقة العقل ومراتبه وكيفية تأثره وتأثيره، فالعقل فى القرآن يمثل الجانب التطبيعى فى الوعى الإنسانى، وهذا لا يعنى إهمال العقل بوصفه مملكة للتفكير قبال الوهم والخيال، كما لا يعنى إهمال المدركات الأولية للعقل، كيف والقرآن من خلال محاجته مع الكفار والمنافقين وجميع البشر إنما يرتكز على العقل بوصفه آلة إدراكية عامة يشترك فيها الجميع وتكون حجة على الناس بلا تفاوت؛ وعلى هذا الأساس وبناء على ما تقدم ذكره من آيات الكتاب المجيد، وغيرها كثير لا حصر له نخلص إلى **الحقائق التالية:**

(أ) **وضح القرآن الكريم أهمية العقل،** فامتدح العقلنة والفهم والتفكير ثم بين علامات العقلانية عند الإنسان، ثم وضح مخاطر السفه وعدم الفهم، وذم الجهل والجهلاء، وبين الآثار الناتجة عن عدم العقلانية؛ من خلال بيان

علامات تركها.

(ب) **بين القرآن الكريم، ضرورة الاعتماد على العلم وإناطة المعرفة بالدليل فى المساحة المعرفية للإنسان كلها،** فوضح مخاطر متابعة الظن والشك، وأنهما يبعدان الإنسان عن الحق والواقع.

(جـ) **شرح لنا القرآن الكريم الأسباب التى تقوى العقل وتربيه وتعضده** سواء من داخل الإنسان أم من خارجه، وفى ذلك أكد القرآن على تهذيب النفس، وبين من ثم وجود حلقة ثلاثية تربط العقل والنفس والعمل ليصير كل منها مؤثرا على الآخر، بحيث تقوم المعرفة كما حواها القرآن الكريم على ضرورة التأمل فى الكون، للوصول إلى المجهول، فالعالم لم يوجد وحده بمحض الصدفة أو من الطبيعة [كما ذهب إلى ذلك أغلب فلاسفة اليونان] بل إنه من عمل خالق واحد. والنتيجة المنطقية من كل ما سبق أننا نجد فى القرآن الكريم دعوة صريحة وعميقة إلى وجوب الملاحظة وإلى التفكير فى الوجود المشاهد، للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول [إنه القياس المنطقى فى القرآن الكريم]، وهذا يكون عن طريق العقل والحواس معا[٣٨].

هذا من جهة، **ومن جهة أخرى فقد قام الرسول الأعظم محمد (ﷺ)** بترسيخ هذا المنطق فى التفكير المسلم عبر اعتماده العقل؛ بوصفه الآلية التى ينبغى أن يعتمدها المسلمون جميعهم فى إنجاز مهمات التفكير العلمى، معتبرًا أن العقل هو بمثابة المظلة التى يفترض أن يستظل بها أفراد المجتمع المسلم جميعهم حيث إن [لكل شىء آلة وعدة، وآلة المؤمن وعدته العقل، ولكل شىء مطية ومطية المرء العقل، ولكل شيء غاية، وغاية العبادة العقل، ولكل قوم راع وراعى العابدين العقل، ولكل تاجر بضاعة، وبضاعة المجتهدين العقل...][٣٩].

يضاف إلى ذلك أن الرسول (ﷺ) كان ينظر إلى العقل نظرة كلها تعظيم وإجلال. فقد رأى فيه أنه أصل الدين وأساسه، وأن لا دين لمن لا عقل له. قال عليه السلام [... **والعقل أصل دينى...**]. **وأمر بالتواصى بالعقل والرجوع إليه.**

ففيه النجاة وفيه الأمان. قال الرسول الكريم: «**اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه. واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم**»[١].

ولقد تابع الصحابة رضوان الله عليهم الرسول (ﷺ) فى الاعتداد بالعقل والاقتداء به فى استنباط الأحكام الشرعية. ولعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) دعوة صريحة إلى إعمال العقل والفهم والقياس فيما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص. فقد ورد فى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى ما يلى: (ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم، فراجعت فيه عقلك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق. إن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل، الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة. ثم اعرف الأشياء والأمثال. فقس الأمور عند ذلك واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق..) وكان عمر بن الخطاب بالإضافة إلى ذلك يجتهد فى تعرف الغاية التى لأجلها كانت الآية أو الحديث، ثم يسترشد بتلك الغاية فى أحكامه، وهو أقرب شىء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته[١].

ومن هنا لم يقف الصحابة عند النصوص النقلية، بل اعتمدوا بصورة كبيرة على القياس، وكذلك سار على غرارهم التابعون والأئمة من بعدهم؛ وهو ما انعكس بطبيعة الحال على مفكرى المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين. لكن هل تعنى مصدرية النص المنزل أن يقوم المفكر السياسى برد اتفاقى لنصوص مختارة دعما لمقولاته وأطروحاته السياسية؟ أم أنه يرتكز على استقراء شامل لكافة النصوص المتعلقة بالظاهرة السياسية موضوع الدراسة؟ وما هى خطوات ذلك الاستقراء؟

خطوات استقراء النصوص النقلية للظواهر السياسية موضوع البحث

فى ضوء الأصل الذى تبناه الإسلام؛ فى شأن العقل وضرورة تعميم المعرفة العقلية ونشرها وترويجها؛ تبدى لدى مفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين ضرورة العمل على وضع خطوات منهجية لاستخراج الدلالات التى تعالج الظواهر السياسية انطلاقا من النصوص النقلية.

وقد كان لتطبيق هذه الخطوات أثره الكبير فى وضوح آرائهم السياسية، حيث اتخذت أفكارهم السياسية طابع التنظيم والدقة اللذين نجدهما واضحين من خلال مؤلفاتهم السياسية التى عرضناها فى الفصل السابق، حيث الهدف والغاية خطان متوازيان والمنهج والمحتوى علامتان بارزتان فى بنائهم السياسى، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن أفكارهم السياسية لم تكن تسير حرة طليقة، وإنما مرتبة بطريقة محددة وتنظيم واعٍ، لأنهم ارتكزوا بالدرجة الأولى على تحليل وفهم الأحكام والقواعد العامة المستخرجة من النص المنزل عبر عملية استقراء شامل لكافة النصوص المتعلقة بالظاهرة السياسية موضوع الدرس.

وتمر عملية الاستقراء هذه عند مفكرى المسلمين عبر عدد من الخطوات المتعاقبة والمترابطة، والتى يمكن إيجازها فيما يلى:

(أ) **اختيار النصوص التى تتناسب من حيث الموضوع أو المصطلح مع الظاهرة المعنية.** فعند دراسة ظاهرة القيادة السياسية مثلا، نجد الواحد منهم يعمد إلى انتقاء النصوص التى تناسب موضوع البحث، فيتعقب النصوص التى تتضمن مصطلحات قرآنية مكافئة لمصطلح القيادة، مثل "ولاية الأمر" و"الإمامة"، أو تحتوى معانى ودلالات مناسبة للظاهرة المدروسة.

(ب) **فهم المعنى العام للنص وفق قواعد اللغة العربية.** وهذه القواعد كما نعلم تنقسم إلى قواعد نحوية تحدد العلاقة بين الألفاظ، فتميز بين الفعل والفاعل

والمفعول والظرف والمضاف... إلخ، وقواعد لغوية تحدد المعانى المعجمية للألفاظ وطريقة استخدامها؛ وقواعد بيانية تحدد كيفية تمييز الحقيقة من المجاز وفهم التراكيب والاستعارات اللغوية.

ولا شك أن تقيد مفكرى المسلمين بالقواعد اللغوية يعد شرطا أساسيا لديهم لمنع تحريف معانى النصوص المنزلة وإبعادها عن مقاصدها الرئيسية. ولقد بلغت عنايتهم باللغة العربية وقواعدها حدًّا جعلهم يؤلفون فيها العديد من الكتب المتخصصة، وهذا ما وجدناه واضحًا عند مؤسس الفلسفة السياسية عند العرب (الفارابى) فى كتابه (الحروف) الذى أكد فيه على ضرورة التعبير الصحيح عن ما ينظر الإنسان فيه ويعقله مستعينًا فى ذلك بشروح وافية لمعانى المصطلح العلمى الفلسفى فى العربية. من جهة والبحث فى أصل اللغة واكتمالها وعلاقتها بالفلسفة والملة من جهة أخرى[٤٢].

كما تتضح لنا دلالة اهتمام فلاسفتنا وفقهائنا باللغة بالمقارنة بغيرهم ممن أول النص المنزل تأويلًا مغايرًا فانتهى بهم الأمر إلى الجمود والتعطيل. ونجد فى تاريخ الفكر السياسى أمثلة عديدة لفقهاء تورطوا فى تأويل الآيات القرآنية وإخراجها من الحقيقة إلى المجاز، حتى عند عدم احتمال مثل هذا الإخراج. ولعل أكثر من تورط فى هذا الباب فقهاء الشيعة وكثير من الصوفية الذين أولوا آيات الكتاب بمعان لا يمكن للنص احتمالها بأى حال من الأحوال. فينقل الفقيه الشيعى (على بن الحسين ابن بابويه القمى) عن أبى جعفر أنه أول قول الله -عز وجل- ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ ﴾ [الملك: ٣٠] فقال: هذه آية نزلت فى القائم، يقول: إن أصبح إمامكم غائبا عنكم لا تدرون أين هو، فمن يأتيكم بإمام ظاهر، يأتيكم بأخبار السماء وحلال الله -جل وعز- وحرامه[٤٣].

لا شك أن مثل هذا التأويل يتعارض وقواعد التأويل المتبعة فى اللغة العربية والمعتمدة عند علمائها. ذلك أن إخراج اللفظ من الحقيقة إلى المجاز يشترط عدم

إمكان حمل النص على الحقيقة من ناحية، ووجود قرائن لفظية أو حالية تحدد معناه المجازى من ناحية أخرى.

والنص السابق ظاهر المعنى، يمتن فيه الله - تعالى- على عباده ويذكرهم باعتمادهم على فضله وحاجتهم إلى عطائه وكرمه، ويحذرهم من قدرته على منع العطاء وإيقافه إذا ما تمادوا فى غيهم. وهكذا فإن بين هذا المعنى الظاهر بمفرداته، المناسب فى سياقه، والمعنى الذى أورده القمى لفرقا شاسعا. ولا شك فى أن معرفة أسباب نزول الآية يساعد المفسر ويسهل مهمة تحديد المعانى المفردة والمعنى الكلى للنص. إلا أن أسباب النزول ليست تفسيرا يقدمه صحابى أو تابعى، بل هى حدث رافق وواكب نزول الآية. ويمكن القول إن فهم الظرف التاريخى والملابسات الخاصة التى رافقت النزول ربما يكون حاسما فى فهم النص. ومن هذا القبيل تحديد معنى لفظ فاسق فى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴾ [الحجرات: ٦] .

فالمفهوم القرآنى العام للفظ فاسق يتعلق بمخالفة المرء فى أفعاله لتعاليم الإسلام. والحكم المستنبط من هذا الفهم وجوب التبين والتحقق من صحة خبر نقله رجل ظاهر الفسق. إلا أن المعنى المستنبط بعد دراسة أسباب النزول يفيد عدم اشتراط ظهور الفسق فى أفعال حامل النبأ قبل وقوع الحدث الذى استوجب التبين. فقد نقل (ابن كثير) عن مجاهد وقتادة أن رسول الله أرسل الوليد بن عقبة ابن أبى معيط إلى بنى المصطلق ليصدقهم [أى يأخذ منهم الصدقة] فتلقوه [أى خرجوا من ديارهم للقائه] بالصدقة؛ فرجع فقال: إن بنى المصطلق قد جمعت لك لتقاتلك... وإنهم قد ارتدوا عن الإسلام. فبعث رسول الله (ﷺ) خالد بن الوليد، وأمره أن يثبت ولا يعجل. فانطلق حتى أتاهم ليلا. فبعث عيونه، فلما جاءوا أخبروا خالدا أنهم مستمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم وصلاتهم. فلما أصبحوا أتاهم خالد بن الوليد فرأى الذى يعجبه. فرجع إلى رسول الله (ﷺ) فأخبره الخبر، فأنزل الله تعالى الآية [١١].

واضح من الرواية السابقة أن كلمة (فاسق) استخدمت فى سياق الآية لتصف سلوك مبعوث رسول الله الذى اتهم بنى المصطلق بالتمرد والردة، بناء على ظنون وتخمينات وأوهام نابعة من هلع وضعف نفسى. لقد توهم الوليد الشر عند رؤيته جموع بنى المصطلق خارج ديارهم، ففسر خروجهم على أنه ارتداد عن الإسلام ليعلل رجوعه إلى المدينة خاوى الوفاض. فالفسق هنا وضع طارئ، وليس سلوكا معتادا من الوليد. ولو كان الفسق معروفا على الوليد لما ائتمنه رسول الله (ﷺ) على أموال المسلمين بادىء بدء. وهكذا يتضح لنا أن تفسير النص وتحديد معناه الكلى مرتبط بسياقه العام، وهو سياق ذو أبعاد ثلاثة: سياق نص، وسياق خطابى، وسياق حالى أو وجودى. فالسياق النصى يمكننا من ربط مفردات النص المدروس بجملة النصوص السابقة واللاحقة له مباشرة. فى حين يمكننا السياق الخطابى من فهم المفردات التى هى موضوع البحث من خلال مقارنتها بمثيلاتها فى الخطاب القرآنى أو النبوى، كما يمكننا من ربط الأحكام المتولدة عن النص المدروس بالأحكام المتفرقة فى هذا الخطاب. أما السياق الحالى فإنه يسمح لنا بفهم الدلالات الاجتماعية والسياسية للنص على الواقع المشهود. ومن هنا تبرز أهمية أسباب نزول آيات القرآن الكريم باعتبارها السياق الحالى للوحى الإلهى (٥).

(جـ) **الخطوة الثالثة** فى استقراء النصوص النقلية المتعلقة بالظاهرة السياسية عند مفكرى السياسة المسلمين تتمثل فى **تعليل النص لاستخراج الحكم العام** المتضمن فيه. والتعليل، أو معرفة أسباب الحكم، عملية لازمة فى جميع الأحكام التى تنظم الأفعال التبادلية للأفراد، كالبيع والشراء والقصاص، وهو ما يعرف فى الفقه الاتباعى بفقه المعاملات. إذ لا يمكن قياس الأشباه والنظائر دون معرفة علة أو مناط الحكم. وهذه المعرفة ألزم فى القضايا السياسية، نظرًا لارتباط تطبيق هذه الأحكام بمصالح المسلمين العامة، والمتغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية؛ فالمتتبع لآيات القتال فى القرآن الكريم مثلا، يجد نصوصًا توجب كف الأيدى عن القتال، وأخرى تدعو إلى السلم والمصالحة،

وأخرى تأمر وتحرض على القتال. ولا يمكن إزالة التعارض الظاهر فى هذه النصوص إلا من خلال تحديد العلل أو الأسباب التى أوجبت القتال حينًا ودعت إلى السلم حينًا آخر [٦١].

(د) أما **الخطوة العقلية الرابعة**، فتتمثل فى **الشمول واليقين**، أى شمول الأحكام السياسية ويقينها، إذ إن إقامة نظام سياسى ذى دلالات بالغة على حياة الأمة لا يجوز أن يستند إلى أحكام ظنية، بل لابد من الاجتهاد لتحقيق درجة عالية من القطع أو الترجيح، ولا شك أن اليقين العقلى مرتبط ارتباطا وثيقا بطابع الشمول، إذ إن كل عقل لابد أن يكون على يقين من تلك الحقيقة التى تفرض نفسها عليه بأدلة وبراهين لا يمكن تفنيدها.

خصائص المنهاجية السياسية عند مفكرى المسلمين

انطلاقًا من الخطوات المنهجية السابقة التى وجدناها واضحة فى ثنايا المؤلفات السياسية لمفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين؛ والتى كانوا ينبهون القارئ إلى أهميتها بين الحين والآخر [على الرغم من عدم وجود كتابات تحمل عناوين التفكير العلمى لديهم]. يتضح أنهم حققوا إنجازًا حضاريًّا غير مسبوق؛ إذ إنهم وضعوا اللبنات الأساسية لما نسميه اليوم (علم مناهج البحث) والذى امتاز بعدة خصائص يمكن إجمالها فيما يلي:

(أ) الخاصية الأولى: جعل الاستقراء مصدرا للحقيقة السياسية

لقد أعلن مفكرو السياسة المسلمين منذ البداية فى كتاباتهم أن أسلوب المعرفة بالحقائق هو المشاهدة والملاحظة؛ وأن الاستقراء والمقارنة هو منطق الفهم والتقييم؛ ومن ثم أخضعوا الممارسة السياسية اليومية للمشاهدة والملاحظة بغرض الوصول إلى الخلل السياسى وإصلاحه. وكل الأعمال التى قدمنها تدل على ذلك، فعلى سبيل المثال وجدنا محمد بن خليل الأسدى فى الباب الثالث من كتابه (التيسير والاعتبار...) يعرض لأسباب التلاعب بالعملة وأسباب فسادها من خلال عملية

استقراء قام بها ثم يقدم الاقتراحات العملية لإصلاحها وكيفية صكها ثم يطلب من السلطان أن يوليه أمر العملة حتى يقوم هو على إصلاحها بمعرفته لخبرته فى هذا الموضوع، ثم يستعرض الأسدى العملة منذ أن ضربت فى الإسلام فى عهد عبد الملك بن مروان إلى عصره...»(٤٧).

وهكذا لو حاولنا متابعة المنهاجية الإسلامية فى نطاق التحليل السياسى الاجتماعى؛ لوجدنا مظاهر القناعة بالمنهاجية التجريبية عديدة لا حصر لها.

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن تقاليد التراث الإسلامى بصفة عامة والسياسى بصفة خاصة؛ تجعل المصدر الوحيد الخالق للمعرفة العلمية هو الاستقراء وليس الاستنباط، والاستقراء ليس بمعنى فقط المشاهدة بل والتعامل من منطلق الملاحظة والتجربة مع المحسوس. المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس وقدرة العقل على فهم ذلك المحسوس وإدراجه فى الإطار الفكرى والمعنوى هى وحدها التى تمثل الخطوة اللازمة لإمكانية تصور الحقائق. ذلك لأن:

القرآن المجيد دعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به

السنة النبوية المطهرة مناشدة للتجربة

روح الإسلام تدعو إلى أن هناك مصدرين للعلم

هما

الطبيعة	**التاريخ**
وهى مشاهدة	**وهو تجربة**

ومن هنا كانت قاعدة الشك هى بداية المعرفة. وهى ظاهرة بدأت منذ الأعوام الأولى لبداية الدعوة الإسلامية [التى جوهرها إعمال العقل؛ حيث نجد عمق هذا المفهوم وتلك الدلالة من خلال حياة الرسول (ﷺ) وخلفائه] لتزدهر وتبلغ ذروتها فى القرنين الثالث والرابع الهجريين؛ ويخطئ من يتصور أن الإمام الغزالى أول من

بدأ هذا التقليد. إذ سبقه العديد من مفكرى المسلمين نذكر منهم على سبيل المثال؛ شهاب الدين ابن أبى الربيع فى كتابه الذى عرضناه من قبل [سلوك المالك فى تدبير الممالك] حيث أكد على ضرورة [احتياجنا إلى نفس طاهرة وطبع زكى وعقل نقى من دنس الآراء والمذاهب الزائغة عن الحق...][٤٨].

ولا شك أن دلالة هذه القاعدة واضحة فى الفكر السياسى الإسلامى؛ وهى أن الإرادة السياسية بهذا المعنى قادرة على أن تخلق ذاتها عندما تعمل الفكر مع الاستقراء، أى التقييم والمشاهدة.

(ب) الخاصية الثانية: النظر إلى الظاهرة السياسية على أنها ظاهرة طبيعية

إن من يمعن النظر فى قوله تعالى: ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴾ [الحج: ٤٥].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾ [الإسراء: ١٦] وقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴾ [الكهف: ٥٩] وقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ ﴾ [هود: ١٠٠] وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [الروم: ٥].

سيلاحظ أن الصورة العامة للآيات الثلاث الأولى؛ توضح لنا أن الله جلت قدرته المالك الحقيقى للكون؛ حكم على هذه المجتمعات (القرى - القرية) بالفناء. وأن هذا الحكم جاء نتيجة للظلم الواقع بين أهل تلك القرى. وأن صورة هذا الفناء كان التدمير على غرار ما يحدث فى الظواهر الطبيعية من دمار وانهيار وزوال. هذا الارتباط الوثيق الحادث بين الظاهرة الاجتماعية والطبيعية؛ نجده واضحًا كذلك فى الآية الرابعة حيث القرى التى ما زالت آثارها قائمة، والتى زالت آثارها كالزرع المحصود وما حدث لأهلها من عواقب إزاء تخطيها حدود النواميس أو السنن

الإلهية. وعندما نمعن النظر فى الآية الخامسة نجد الباعث والمحفز للنظر والاعتبار فى النتائج الطبيعية التى آل إليها حال السابقين [يجب أن نضع فى الاعتبار أن العلاقة الحادثة بين الظاهرة الطبيعة والاجتماعية، نجدها تكرر فى كثير من آى الكتاب بصورة تكشف عن البناء الاجتماعى للأمم الغابرة مما لا تتسع لها هذه الصفحات].

هذه الصور القرآنية العامة لديناميات المجتمعات البشرية انعكست فى أذهان مفكرى السياسة المسلمين حيث اتخذت طابعين رئيسيين لديهم فى كتاباتهم السياسية:

الطابع الأول

هو تأكيدهم على الحقيقة المطلقة أن الحكم لله رب العالمين، وأنه سبحانه وتعالى واضع نواميس هذا الكون، وأنه سبحانه بعث أنبياءه لتوجيه الناس للوحدانية المطلقة، وتعريفهم بالسنن الكونية وتحذيرهم من مغبة عدم السير بمقتضاها وإلا الفناء، وتوضيح مكانة الإنسان فى هذا الكون وأن كل ما فى الأرض مسخر من أجله. ولزوم أن يكون هناك حكام يسوسون الناس، وبيان عظم المهمة الملقاة على عاتقهم وخطرها، وضرورة إقامة العدل وعدم الارتكان إلى الظلم.

الطابع الثانى

هو نظرتهم إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها بدورها ظاهرة طبيعية. وذلك يعنى أن الظاهرة الاجتماعية لديهم حقيقة حية؛ تولد وتزدهر ثم تموت، إنها كأية ظاهرة فى هذا العالم لها خصائص عضوية. لذلك كان تأكيدهم على ضرورة الاجتماع من هذا المنطلق بغية التعاون والعمل على تحقيق الحاجات التى تفتقر إليها الجماعة وضرورة الناموس أو التشريع الموحى به. كى يقود الجماعة إلى الصراط المستقيم، ويحقق فضيلة العدالة. فالاعتدال بين الطرفين لازم للوصول إلى المجتمع الفاضل فى الملة الفاضلة.

ولم يقف مفكرو المسلمين ممن عرضنا لهم حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين عند هذا الحد. بل نجد معظمهم يؤكد على جدلية العلاقة بين الظاهرة الاجتماعية والطبيعية، وذلك من خلال النظام الحادث فى الطبيعة الذى يعبر عن الوحدة والكمال؛ فالنظام فى الجماعة أساس رئيسى، بل هو شرط وجودها واستمرارها وكمالها حيث يتدرج على شكل جدل صاعد يتطلع فيه الأسفل إلى الأعلى، محاكيا إياه فى أسمى صور العالم العلوى. كى يجد مركزه الذى من أجله وجد هذا التنسيق وهذا النظام، وليس فى إنسان هذا المجتمع أن يمكث فيها عضوا مشلول الحركة لا يعمل ولا يجد، بل ينبغى عليه - فى طبيعة النظام - أن يحقق وجوده من خلال ما يقدمه للجماعة ولرئيسها الذى يمثل قمة الهرم فيها.

والمحصلة النهائية لهذا الاجتماع هى قيام الأخوة والصداقة بين أعضائها، حيث مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد. وحينئذ تولد ينابيع المحبة فيهم، وتقودهم إلى السعادة الحقة التى يبحثون عنها، وسيكون مجتمعهم خاليًا من الشرور والآثام ومن العبودية، حيث ستسود وحدة الأمة.

هذا هو التراث السياسى الإسلامى فى إطاره العام؛ الذى خلق الترابط بين الظاهرة الإنسانية والطبيعية؛ بل ولا نستطيع أن نجد مفكرًا سياسيًّا واحدًا من مفكرى السياسة المسلمين خالف هذه النظرة فى تحليله للظاهرة السياسية بأى معنى من معانيها.

والعودة إلى آراء أهل المدينة الفاضلة عند الفارابى تؤكد بوضوح هذه القناعة حيث المدينة الفاضلة تمثل الجسد وحيث تستخدم نفس المصطلحات العضوية فى التعبير عن أجزاء المجتمع السياسى. وهنا يبدو مرة أخرى مدى الفارق الحقيقى بين الفكر السياسى الإسلامى والفكر السياسى اليونانى: لقد تعود المؤرخون أن ينسبوا المدينة الفاضلة على أنها نقل من أفلاطون؛ على أن هذا غير صحيح من حيث التأصيل المنهاجى. الفارابى يطبق ما يسمى بالمنهاجية البيولوجية فى التحليل

السياسى بأوسع معانيها. بل ويمكن القول بأنه أول مفكر مسلم استطاع أن ينظر هذه المنهاجية. الرئيس لديه هو القلب، والأعوان هم أعضاء الجسد السياسى. وهو يتابع هذه التأصيلات فى كل ما يعرض له بخصوص المدينة الفاضلة. التى لم تكن بالنسبة له سوى خطوة تقدمية فى عصره؛ ومشروع فكرى نهضوى وحدوى أراد به إحياء مجد الأمة الإسلامية؛ الذى لم يكن ببعيد عن عصره "[٩]".

من هذا المنطلق يمكن فهم لماذا ألف الفيلسوف المسلم (الفارابى) آراء أهل المدينة الفاضلة. والتى لا يمكن فهمها أيضا إلا بامتلاك عدة أدوات. من أهمها الإلمام بآيات الكتاب المجيد وفهم مقاصدها من خلال السنة المطهرة من جهة، وامتلاك أدوات اللغة العربية من جهة أخرى. بالإضافة إلى الإلمام بالواقع السياسى الذى عاشه الفارابى، كما أوضحنا فى الفصل السابق. أما أن يقال إن آراء أهل المدينة الفاضلة هى نقل من أفلاطون لمجرد تشابه بعض الأفكار، فهذا تكذبه المنهاجية الصحيحة لسبب بسيط هو:

أن المنهج عند فلاسفة اليونان يعيش فى كليات فكرية مجردة يغلب عليها الخيال والعزلة والابتعاد عن الواقع.

هو منهج يبحث عما يجب أن يكون وليس ما هو قائم؛ وإذا تعرض لما هو قائم فمن قبيل الرفض أو العبادة أكثر من أن يكون التفسير أو المعالجة.

هو منهج لا يغوص فى جوهر الظواهر بقصد اكتشاف المتغيرات. فأرسطو الذى خرج عن هذه القاعدة وجعل منطقه تحليليا، فإنه ظل فى إطار الفكر المجرد أو على الأقل لم يخرج عن دائرة الدراسة الوضعية لتجربة محددة من حيث المكان والزمان.

أسلوب المعرفة فى المنهاجية اليونانية يقوم على الاستنباط؛ وقد يظن البعض أن أرسطو خرج عن هذه القاعدة بصدد تحليله للظاهرة السياسية، وهذا ظن خاطئ،

إذ إن أرسطو لجأ إلى أسلوب جمع المعلومات المباشرة وليس الملاحظة المباشرة. إنه جمع معلومات عن دساتير المدن اليونانية ولكنه لم يخضع الممارسة السياسية اليومية للمشاهدة والملاحظة.

أما عن الترابط بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية، فلا وجود لها فى الفلسفة عند اليونان. وإنما الذى له وجود عندهم هو الفصل بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية. وباختصار فإن الفلسفة عند اليونان قد أحالت عالم الواقع إلى عالم من الجدل والمناقشة؛ وكان لا بد وأن يؤثر ذلك فى كل ما له صلة بالمنهاجية العلمية.

التجرد دون الاستقراء، مبدأ الاستنباط دون المشاهدة، مبدأ الانتقال من الكليات إلى الجزئيات دون الارتفاع من الجزئيات إلى الكليات. كل ذلك نجد المنهج العلمى عند مفكرى السياسة المسلمين يبدأ بعكسه، فهو يبدأ من الواقع ومن خلال تجميع الدلالات ومتابعة عملية التفاعلات ليصل للتجريدات العلمية أو بعبارة أدق إلى التقييم الذى هو أساسى لخلق الأحكام المطلقة. ثم يأتى ابن خلدون فيرتفع بهذه المنهاجية إلى القمة؛ حيث ينقلنا من نتائج النظرة العضوية إلى الوجود السياسى، فى إطار متكامل من التحليل للظاهرة الحضارية. فهو أولا ينطلق من مفهوم التطور بمعناه الشامل لا فقط بصدد المجتمع العربى الإسلامى، بل بصدد المجتمع الإنسانى والبشرى. ثم هو يدخل عنصر الزمان والعنصر النفسى فى تحديد خصائص التطور العضوى للظاهرة السياسية.

وهاك بعض من نصوص ابن خلدون تؤكد ذلك [للعمران طبائع فى أحواله... وبأن للكائنات طبائع... وبأن للدولة طبيعة فى كل طور من أطوارها.... وتتبدل الأحوال فى الأمم والأجيال، تتبدل الأعصار بمرور الأيام... وبأن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا، لا بد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله.... وأن الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم من

العوارض الذاتية التى تعرض فى العمران... وأن العلة الطبيعية فى بقاء القوة فى الدولة هى قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك فى فعلها. والدولة فى مركزها أشد ما يكون فى الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذى هو الغاية عجزت أو قصرت عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه.... وإن عمر الحادث من مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها وكان أمد العمر طويلا، والعصبية إنما هى بكثرة العدد هو ووفوره... وإن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج فى المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدهما، وإلا لم يتم التكوين](٥٠).

ومما هو جدير بالذكر بعد هذا العرض؛ أن التقاليد الغربية، ظلت حتى القرن السابع عشر إجمالا تفصل بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية. إن الظاهرة الطبيعة حقيقة قائمة ملموسة ومحسوسة أما الظاهرة الاجتماعية فهى تصور وإدراك وهى بهذا المعنى تنطوى تحت رداء الفلسفة بأوسع معانيه(٥١) بمقارنة هذه النظرة بنظرة المسلمين التى أوضحناها يتضح لنا مدى الفارق الكبير بين مدى تقدم مفكرى السياسة المسلمين المنهجى العلمى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين ومدى تخلف الغرب.

(جـ) الخاصية الثالثة: استخدام النموذج التاريخى فى التحليل السياسى

يحدثنا ابن الطقطقى صاحب كتاب (الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية) عن أهمية التاريخ ودلالته السياسية بقوله: (أصلح ما نظر فيه الملوك ما اشتمل على الآداب السلطانية والسير التاريخية المطوية على طرائف الأخبار. وعجائب الآثار. على أن الوزراء كانوا قديما يكرهون أن الملوك يقفون على شىء من السير والتواريخ خوفا أن يتفطن الملوك إلى أشياء لا يحب الوزراء أن يتفطن لها الملوك - طلب المكتفى من وزيره كتبًا يلهو بها ويقطع بمطالعتها زمانه؛ فتقدم الوزير إلى النواب بتحصيل ذلك وعرضه عليه قبل حمله إلى الخليفة؛ فحصلوا شيئا من

كتب التاريخ وفيها شيء مما جرى فى الأيام السالفة من وقائع الملوك وأخبار الوزراء ومعرفة التحيل فى استخراج الأموال. فلما رآه الوزير قال لنوابه: والله إنكم أشد الناس عداوة لى. أنا قلت لكم حصلوا له كتبا يلهو بها ويشتغل بها عنى وعن غيرى. فقد حصلتم له ما يعرفه مصارع الوزراء ويوجده الطريق إلى استخراج المال ويعرفه خراب البلاد من عمارتها. ردوها وحصلوا له كتبًا فيها حكايات تلهيه وأشعار تطربه] (٥٢).

لا شك أن الدلالة السياسية لأهمية التاريخ واضحة من خلال السياق العام لحديث ابن الطقطقى؛ وهى أن التاريخ يمثل نقطة الارتكاز الرئيسية فى تشييد النسق السياسى فى علم السياسة لدى مفكرى المسلمين وعلى وجه الخصوص فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين لذلك فهو علم واقعى وهو مرادف لعملية التدبير؛ هدفه لديهم هو تبيان الطريق للتعامل مع القائم والواقع. ولا شك أن استخدام النموذج التاريخى يأتى فيكمل هذا الإطار الفكرى.

على أن الذى لا شك فيه أن الدافع الحقيقى الذى جعل المسلمين يولعون بالتاريخ ويتخذونه منطلقا فى تحليلاتهم السياسية - هو القرآن الكريم - حيث إن المواضيع التى حواها مجموعة نماذج تاريخية لأخبار الأمم الغابرة وسير أنبيائها ليكون دافعًا للمسلمين نحو استلهام العبرة والعظة والاعتبار بالسنن والنواميس الإلهية. ومدرسة التاريخ العربى الإسلامى ليست إلا نموذجًا واضحًا لهذه الحقيقة. بل إن المسلمين كانوا أكثر تقدمًا من أى حضارة أخرى؛ لأنهم لم يقتصروا على التاريخ بمعنى تسجيل الأحداث إنما تناولوه كخبرة سابقة؛ بمعنى تجميع المعرفة فى إطار متكامل على أساس التبويب الموضوعى لمختلف أنواع تلك المعرفة. وهو تسجيل للخبرة بكلياتها وتجميع عناصرها دون الاقتصار على جزئية معينة أو على بعد معين. الأمر الذى كان يفرضه المنطق العلمى فى التقاليد الإسلامية للتعامل مع الواقع والأحداث (٥٣).

الأغانى للأصفهانى - صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء للقلقشندى - العبر وديوان المبتدأ والخبر.. لابن خلدون - المستطرف فى كل فن مستظرف للأبشيهى، وغيرها دلائل على ذلك.

بل إن جميع الكتب الموسوعية فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين تعكس هذه الحقيقة، وهى نظرة فريدة لم تعرفها لا الحضارة اليونانية أو الرومانية ولا حتى الكاثوليكية.

والسؤال الآن: إذا كان مفكرو السياسة المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين قد امتازوا ببراعتهم فى استخدام المنهاجية التاريخية وجعلها المنطلق الرئيسى للتحليل السياسى. فهل كان ذلك نتيجة لتأثرهم بالتجربة التاريخية للأمة الإسلامية؟

أليست التجربة التاريخية للأمة نقلًا وعقلًا أيضا؟

ثالثا: الخبرة التاريخية للأمة الإسلامية

لا شك أن تحليل هذه الناحية يفرض علينا المتابعة التاريخية لتقييم الحركة السياسية الإسلامية خلال فترة حكم الرسول (ﷺ) من منطلق الدعوة الدينية؛ وهو أمر لا تسمح به هذه الصفحات؛ رغم ذلك فإن تحليلا موجزًا لتعاليم الرسول السياسية تفصح بوضوح عن مدى التميز والأصالة التى يملكها الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

خصائص تعاليم الرسول (ﷺ) السياسية

ليس من قبيل المبالغة القول بأن ما حدث صنعه عام [٦٢٢م] هو لحظة حاسمة لا فى تاريخ الجزيرة العربية وحسب؛ بل فى تاريخ الحياة السياسية للمجتمعات الإنسانية قاطبة. نعم لقد كانت حادثة الهجرة من مكة إلى المدينة حدثًا حاسمًا فى مسيرة الإسلام؛ لأنها كانت بداية الوجود الفعلى للأمة الإسلامية من جهة وبداية التاريخ العملى للإسلام من جهة أخرى. أما تاريخ الإسلام قبل الهجرة فهو تاريخ الفكرة الملتصقة فى النفس والوجدان، والتى لم تتمكن بعد من التحول إلى ممارسات فعلية ومؤسسات اجتماعية وسياسية، وآية ذلك ما ذكره [ابن هشام] عن رجال من الأنصار قالوا: إن مما دعانا إلى الإسلام مع رحمة الله وهداه لما كنا نسمع من رجال يهود: كنا أهل شرك أصحاب أوثان؛ وكانوا أهل كتاب عندهم علم ليس لنا، وكانت لا تزال بيننا وبينهم شرور، فإذا نلنا منهم بعض ما يكرهون قالوا لنا: إنه تقارب زمان نبى يبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد وإرم. فكنا كثيرا ما نسمع ذلك منهم. فلما بعث الله رسوله (ﷺ) أجبناه حتى دعانا إلى الله وعرفنا ما كانوا يتوعدوننا به؛ فبادرناهم إليه فآمنا به. ففينا وفيهم نزلت الآيات ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٨٩][٥١].
لهذا لا نعجب إذا رأينا أهل المدينة أكثر تحمسًا للإسلام، إذ وجدوا فيه ما يوحد كلمتهم ويجمع شملهم ويقضى على ما بينهم من تنازع وبغضاء. كما وجدوا فى

شخصية الرسول (ﷺ) بغيتهم المنشودة، إذ عرفوه رجلا من أكبر بيوتات قريش وساداتها، ثم هو ابن آمنة من بنى النجار أحد بطون الخزرج. ومع ذلك فهو نبى يستطيعون أن يطاولوا اليهود بما ينزل عليه من وحى. فهو الذى يستطيع أن يجمع الأوس والخزرج تحت لوائه، وكانوا أحوج إلى ذلك بعد يوم [بعاث] الذى كان النصر فيه للأوس. ولعل انهزام الخزرج يوم [بعاث] قد جعلهم أكثر استعدادًا لقبول الدين الإسلامى، حتى كانوا أسبق إليه من بنى عمهم الأوس.

ففى الموسم التالى ليوم بعاث [السنة الحادية عشرة من البعثة] أقبل جماعة من الخزرج للحج، فيهم ستة من سادتهم، وكانوا ينشدون حليفا لتوحيد كلمتهم مع الأوس أو للتغلب عليهم، إذ كان كل منهما يريد أن تكون له الرياسة، فلقيهم الرسول عند [العقبة] فسمعوا لدعوته وأجابوا. ولما حل الموسم التالى، وافى مكة [فى السنة الثانية عشرة من البعثة] اثنا عشر رجلا من أهل يثرب، لقوا الرسول بالعقبة وبايعوه فى تلك الليلة. وقد سميت تلك البيعة [بيعة النساء] و[بيعة العقبة الأولى]: قال عبادة بن الصامت: كنت فيمن حضر العقبة الأولى، وكنا اثنى عشر رجلا، فبايعنا رسول الله (ﷺ) على بيعة النساء، وذلك قبل أن يفرض علينا ألا نشرك بالله شيئًا. ولا نسرق ولا نزنى، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتى ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا. ولا نعصيه فى مكروه. فإن وافيتم فلكم الجنة، وإن غشيتم من ذلك فأمركم إلى الله -عز وجل-، إن شاء غفر وإن شاء عذب(٥٥).

وما إن حان موسم الحج التالى [فى السنة الثالثة عشرة من البعثة] حتى خرج من يثرب ثلاثة وسبعون شخصًا من المسلمين الذين أسلموا حديثا قاصدين مكة، وقد عزموا على أن يدعوا النبى للهجرة إلى يثرب وبايعوه على أنه نبيهم وزعيمهم. وقد اجتمع هؤلاء اليثربيون برسول الله فى العقبة بعد أداء الحج [فسميت بيعة العقبة الثانية] وكان معه عمه العباس، وكان لا يزال على الشرك [فلما جلس، كان أول متكلم العباس بن عبد المطلب. فقال: يا معشر الخزرج ! إن محمدًا منا حيث قد علمتم، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه. فهو فى عز من قومه ومنعة

في بلده، وإنه قد أبى إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم، فإن كنتم ترون أنكم واقون له بما دعوتموه إليه، ومانعوه ممن خالفه، فأنتم وما تحملتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم، فمن الآن فدعوه، فإنه فى عز ومنعة من قومه وبلده...فقلنا له: قد سمعنا ما قلت، فتكلم يا رسول الله فخذ لنفسك ولربك ما أحببت، فتكلم رسول الله فتلى القرآن ودعا إلى الله ورغب فى الإسلام، ثم قال: **أبايعكم على أن تمنعونى مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم.** فأخذ البراء بن مغرور بيده ثم قال: نعم، والذى بعثك بالحق لنمنعك مما نمنع أزرنا، فبايعنا يا رسول الله فنحن والله أهل الحروب وأهل الحلقة، ورثناها كابرا عن كابر، فاعترض القول - والبراء يكلم رسول الله - أبو الهيثم بن التيهان؛ فقال: يا رسول الله، إن بيننا وبين الرجال حبالا وإنا قاطعوها، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ فتبسم رسول الله (ﷺ) ثم قال: **بل الدم الدم والهدم الهدم أنا منكم وأنتم منى أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم....]** [٥١].

واضح من هذا الميثاق [الذى يمكننا أن نطلق عليه ميثاق العقبة] أنه حدد لحظة ولادة الأمة سياسيًا ورسخ أولوية الرابطة العقائدية. نعم لقد كانت بيعة العقبة لحظة ولادة جماعة إنسانية تتوق "تشتاق" إلى تأسيس وحدتها الاجتماعية والسياسية على أساس من الالتزام بمبادئ علوية كلية. ومن هنا كانت بيعة العقبة خطوة عملاقة نحو بناء مجتمع ينبذ المركزية القومية ويرفض التفوق العرقى، ليستند إلى إيمان عميق بمبدأ التوحيد الذى يؤكد وحدة المعبود كما يؤكد وحدة العباد من جهة، وتعهد فيه أفراد ينتمون إلى قبيلتين متصارعتين بالتعاون سويا على حماية مهاجر ينتمى إلى قبيلة مغايرة من جهة أخرى. بل والدفاع عنه حتى الموت ضد عدوان قبائل العرب، بل ضد العالم قاطبة.

وهكذا كانت بيعة العقبة الثانية حدثًا فذًا ويومًا متميزًا فى تاريخ الإسلام السياسى حيث علت فيه آصرة العقيدة على آصرة الدم والنسب، وتغلب فيه مفهوم وحدة الأمة على مفهوم وحدة القوم. وقد ارتبط هذا الميثاق بميثاق آخر لاحق له

تحددت فى ضوئه الأسس والخصائص السياسية العامة المميزة لأمة الإسلام. حيث سمى هذا الميثاق أو بالأحرى سميت هذه الوثيقة بـ [صحيفة المدينة] وتم إعلانها بعد هجرة الرسول الأعظم محمدًا (ﷺ) إلى المدينة المنورة التى وصل إليها فى ١٦ ربيع الأول [٢٠ سبتمبر سنة ٦٢٢م][٥٧].

ومن ضمن ما نصت عليه هذه الصحيفة ما يلى:

[بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبى (ﷺ) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم [حالهم] يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم [أسيرهم] بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وإن المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة [عطية] ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم.

- ولا يقتل مؤمن مؤمنًا فى كافر.
- ولا ينصر كافرًا على مؤمن.
- وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس.
- وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.
- وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا.
- وإن المؤمنين يبىء [يمنع ويكف] بعضهم على بعض بما نال دماءهم فى سبيل

الله. وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن. وإنه من اغتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولى المقتول. وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا [الذى يرتكب جناية] ولا يؤويه، وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة......] (٥٨).

واضح من هذه الصحيفة المباركة التى ناهزت الخمسين نصا أنها أسست عددا من المبادئ السياسية الهامة، التى شكلت بمجملها الدستور السياسى للمدينة الذى حدد حقوق وواجبات أعضاء المجتمع السياسى الجديد، مسلمين وغير مسلمين، وصاغ البنية السياسية للنظام الناشئ من جهة ولأمة الإسلام فيما بعد من جهة أخرى. **ولقد تناول العديد من الباحثين هذه المبادئ السياسية بالدراسة ونستطيع أن نجمل أهمها فيما يلى:**

(أ) أعلنت الوثيقة أن الأمة الإسلامية المتشكلة مجتمع سياسى منفتح لجميع الراغبين فى الالتزام بمبادئه وقيمه، والنهوض بتبعاته، وليس مجتمعا منغلقا تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة. فحق العضوية فى الأمة الإسلامية يتحدد، كما تشير الوثيقة، فى أمرين: قبول مبادئ النظام الإسلامى، وهو قبول يتجلى فى قرار(اتباع) الأحكام الأخلاقية والقانونية للشريعة الإسلامية (الالتحاق) بالنظام وذلك عبر المساهمة العملية والجهاد لتحقيق المقاصد والأهداف الإسلامية فالاتباع واللحاق والجهاد هى الضوابط التى تحدد العضوية فى الأمة كما تبين الفقرة الأولى من الصحيفة (هذا كتاب من محمد النبى (ﷺ) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم).

(ب) أدى انضواء الأفراد والجماعات فى نطاق النظام السياسى الجديد إلى اعتماد الأمة، والرابطة العقائدية، إطارًا عامًا، يحدد سلوك الأفراد واتجاهات الفعل

السياسى ضمن المجتمع الجديد، مع الاحتفاظ، فى الوقت نفسه بالبنى الاجتماعية والسياسية السابقة. فقد نجم عن بروز الأمة الإسلامية فى المدينة اختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية دون إلغائها؛ فتحولت الرابطة القبلية من رابطة سياسية رئيسية وآصرة عليا لا ينازعها أى نوع من الروابط الأخرى، إلى رابطة ثانوية خاضعة فى القيمة والاعتبار لرابطة رئيسية عليا هى رابطة العقيدة المحددة لإطار الأمة. فكما أعلنت الوثيقة أن المجتمع السياسى الناشئ "أمة واحدة من دون الناس"، أقرت التقسيمات القبلية، بعد أن فرغتها من الروح القبلية، وأخضعتها لمبادئ الحق والعدل العليا. لذلك أعلنت الصحيفة أن المهاجرين من قريش وبنى ساعدة وبنى الحارث وبنى الأوس، وبقية القبائل المقيمة فى المدينة على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم.

(جـ) أعلنت الصحيفة عددًا من الحقوق السياسية التى يتمتع بها أفراد المجتمع السياسى الإسلامى؛ المسلمين منهم وغير المسلمين، مثل حق المظلوم على المجتمع بالنصرة واسترداد مظلمته [إن النصرة للمظلوم] والمسئولية الشخصية للأفراد، وعدم أخذ البرىء بذنب المتهم [لا يأثم امرؤ بحليفه] وحرية الاعتقاد [إن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم]؛ وحرية الانتقال من وإلى المدينة دون التعرض لموانع وعقبات: [وإنه من خرج ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو إثم].

(د) تبنى النظام السياسى الإسلامى فى هذه الصحيفة مبدأ التسامح الدينى المبنى على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، فأعطى اليهود الحق فى اتباع أحكام دينهم، مؤكدًا حق الجميع، مسلمين وغير مسلمين فى العمل بالمبادئ والأحكام التى آمنوا بها [وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم] وأكدت الوثيقة مبدئية التعاون بين المسلمين واليهود فى إقامة العدل والدفاع عن المدينة ضد العدوان الخارجى [وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم] وحرمت على المسلمين ظلم اليهود

أو الانتصار لإخوانهم المسلمين ضد أتباع الديانة اليهودية دون الاحتكام إلى مبادئ الحق والخير [وإن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم].

وقد كان ممكنًا أن يسهم اليهود فى المدينة فى هذا البناء مقابل تأمين حريتهم الدينية، وانفرادهم بقضاياهم الداخلية البحتة. وقد قيل لهم منذ البداية وبوضوح إنه ليس فى نية المسلمين إذابة اليهود أو إبادتهم بل تحقيق تعايش مستمر معهم باعتبارهم فئة اجتماعية متميزة ضمن شروط واضحة التحديد فى [الصحيفة]؛ لذلك أشار أبو عبيد القاسم بن سلام فى نهاية شرحه للكتاب أو الصحيفة إلى تخريب اليهود أنفسهم لهذه الصيغة. واضطرار الرسول بالتالى إلى تعديلها واتخاذ موقف ضدهم [فأول فرقة غدرت ونقضت الموادعة بنو القينقاع؛ وكانوا حلفاء عبد الله بن أبى... فأجلاهم رسول الله....] (٥٩).

(هـ) أكدت الصحيفة أن السلوك الاجتماعى والسياسى فى النظام الجديد يجب أن يخضع إلى منظومة من القيم الكلية والمبادئ المعيارية، التى يتساوى أمامها الجميع. فالسيادة فى المجتمع ليست لإرادة أفراد وجماعات خاصة، ولكن للشريعة والقانون القائمين على أساس القسط والخير، الكفيلين بحفظ كرامة جميع أفراد الجماعة السياسية. والحقيقة البادية للعيان فى بنود الصحيفة هى تأكيد الصحيفة المتتابع والمتكرر لمبدئية العدل والقسط والمعروف والخير، وإنكارها: بعبارات شتى، الظلم والعدوان، منها [وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين]، ومنها أيضا [وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم علية جميعًا، ولو كان ولد أحدهم].

وأخيرا وليس آخرا. أكدت الصحيفة أن المرجعية العليا فى النظام الإسلامى لحكم الوحى الإلهى، متمثلا فى نصوص القرآن الكريم، أو حكم رسول الله عليه

الصلاة والسلام. وتستند هذه المرجعية، عند ظهور الخلاف والشقاق بين مختلف الأطراف إلى قواعد العدل التى أسستها الرسالة الإسلامية؛ كما يظهر ذلك فى الفقرتين التاليتين [وإنكم مهما اختلفتم فى شىء فمرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد (ﷺ). [وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله - عز وجل -، وإلى محمد (ﷺ)].

ضمن هذه المبدئيات والشروط جاءت دعوة القرآن والنبى للوحدة - وحدة الأمة - ووحدة المسلمين، وجرت محاولة أيام النبى للإسراع فى التوحيد فيما سمى بـ[عقد المؤاخاة](٦٠). بحيث كان على المسلم أن يختار أخا له من بين المسلمين فيعامله معاملة أخ الدم، وأوقفت أنظمة التوارث داخل العائلة مؤقتًا لصالح المؤاخاة الجديدة، ثم لوحظ أن الخطوة الجديدة تخالف روح النص القرآنى وطبيعة البيئة فجرى التراجع عنها فورًا بعد نزول قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَـٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴾ [الأنفال: ٧٥] ليبقى الإخاء قيمة أخلاقية معنوية كبرى، يمارسها المؤمنون امتثالا لأمر ربهم ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: ١٠] لتقوم أمة الإسلام على التداعى بين أفرادها. لذا ينبغى علينا عندما نقرأ أحاديث النبى الملحة على الوحدة واعتبار المسلمين جسدًا واحدًا، وربط الوحدة بالإيمان. أن نضع فى اعتبارنا أن المقصود بالوحدة هنا هى الوحدة السياسية المتأسسة على وحدة الإسلام. إنها الوحدة بين فئات الأمة وليست دمجا لهذه الفئات أو إذابة لها، إذ هو أمر لم يطلبه القرآن.

وهكذا فقد اعتمد الإسلام النظام السياسى المرتكز على مفهوم الأمة الواحدة بديلا عن النظام القبلى التجزيئى، وأبقى على التقسيم القبلى، بعد تفريغه من محتواه الفردى العدوانى، وذلك بغية توسيع دائرة التعاون من القبيلة الواحدة أو الشعب الواحد على الأمة قاطبة.

نعم لقد اعتمد الإسلام النظام السياسى المرتكز على مفهوم الأمة الواحدة

بديلا عن النظام القبلى التجزيئى، ولم يتخذ من مفهوم الدولة مرتكزا له، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين اليوم [وسوف نرى ذلك واضحا فى الفقرة التالية] لكن ما نحب التأكيد عليه فى هذا السياق هو أن الأمة فى الإسلام فضلا عن الخصائص - أو المبدئيات والشروط السابقة التى أرساها رسول الله (ﷺ) كانت تهدف إلى غاية أخلاقية عظمى وهى دعوة وتوجيه الناس إلى ربهم وزيادة يقينهم به ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] ومن جهة أخرى تنظيم شئون الناس حتى أصحاب الديانات الأخرى الذين وإن كانوا يتبعون أحكامهم وشرائعم الخاصة. لكنهم ملزمون بالخضوع إلى تلك المرجعية السياسية الإسلامية العليا لحل المشكلات المتولدة بينهم وبين الجماعة الإسلامية. وهذا ما وجدناه واضحًا فى صحيفة رسول الله (ﷺ). لكن هل تعد الدعوة إلى الإسلام شرطًا من شروط تحقق أمة الإسلام؟

خصائص الأمة الإسلامية

كانت الأمة الإسلامية منذ البداية أمة دعوة؛ بل إن الدعوة كانت شرطًا من شروط تحقق هذه الأمة، وآية ذلك أن باب العضوية والانتساب للأمة العربية الإسلامية ظل مفتوحًا أمام كل الناس فى الجزيرة العربية وما حولها وكان يراد بها أن تضم بين جنباتها العالم كله إن أمكن. ذلك أنه إذا كان الرسول مرسلا للناس كافة ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]، فإنه عليه وعلى أتباعه أن يوصلوا هذه الدعوة إلى الناس كافة وإلا كان الرسول غير مبلغ لرسالته ﴿ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [المائدة: ٦٧]، وكانت جماعته مسئولة عن عدم تحقق الأمة الإسلامية ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴾ [الزخرف: ٤٤].

ولم يمض وقت طويل حتى اتضح للنبى وأصحابه أن هناك عقبات تحول دون إتمام الدعوة وانتشارها إلى الشعوب الأخرى. بل إنه فى داخل الجزيرة العربية ما كان بوسع المهاجرين والأنصار الدعوة إلى مبدئهم بدون مصاعب؛ ففى جوار المدينة طلبت قبائل عربية من النبى أن يرسل إليها دعاة يعلمونهم أصول الإسلام

ومبادئه ففعل عليه الصلاة والسلام ذلك. وكانت النتيجة إقدام هؤلاء على قتل العزل الذين ناهزوا الأربعين والذين ما استدعوهم من الرسول إلا لقتلهم[١١].

فى ضوء ذلك ورد القرآن بأمر المسلمين بالجهاد من أجل نشر الدعوة، ورفع الاضطهاد والظلم عن كاهل الأقليات الإسلامية فى البيئات غير المسلمة، وما الرسائل التى بعث بها الرسول فى نهايات حياته إلى الملوك خارج الجزيرة العربية[١٢]، وما تجهيزه حملات تجاه الشام والعراق، إلا دليلا واضحا منه عليه الصلاة والسلام، أنه ما كان إلا ليريد أمة دعوة لا أمة دولة.

وهو أمر فهمه خليفة رسول الله (أبو بكر الصديق) تمام الفهم، عندما رفض رأى مستشاريه الذين دعوه إلى إنشاء [المدينة - الدولة على النمط الإغريقى] مؤثرا المخاطرة بقاعدة الإسلام [المدينة المنورة] على الرضى بالتخلى عن الدعوة داخل الجزيرة العربية وخارجها. فعلى الرغم من انشغاله بحروب الردة، فإذا به يبعث أسامة بن زيد على رأس الحملة التى كان قد تم إعدادها وإنفاذها فى أواخر عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، إلى تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين[١٣]. لقد أدرك (أبو بكر الخليفة الأول لرسول الله) من خلال حسه الإسلامى السليم؛ خطورة موقف القبائل التى رفضت دفع الزكاة للقيادة الإسلامية الجديدة. على مستقبل الأمة فبادرهم بالحزم والعزم. فقد أدرك رضى الله عنه أن إعفاء القبائل من دفع الزكاة إلى المدينة [عاصمة الخلافة] يعنى تكريس القبلية الجاهلية والتراجع عن مفهوم الأمة الإسلامية التى تقوم على آصرة المبدأ والعقيدة. بيد أن (أبا بكر) لم يحتج لإقناع باقى الصحابة الذين تربوا فى مدرسة الرسول إلى الخوض فى جدال نظرى أو التحاكم إلى منظومة فكرية، بل تمكن من إنهاء اعتراضهم على قراره بقتال المرتدين بالتحاكم إلى حسهم الإسلامى، مذكرًا إياهم بضرورة الحفاظ على استمرارية النظام الإسلامى الجديد، الذى جاء ليجتث النظام القبلى الجاهلى، بقوله «والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلهم عليه». إن مواجهة المرتدين، كما رآها (الصديق). وكما استشعرها بعده الصحابة الكرام؛ ليست مسألة كفر وإيمان، كما

ظنها البعض، بل هى مسألة التأسيس لنظام سياسى يقوم على أساس عقدى مختلف تمامًا عن الأساس الذى يقوم عليه النظام القبلى الجاهلى. المسألة إذن مسألة المستقبل السياسى للأمة الإسلامية ومسألة تحقيق استمراريتها"[٦٤].

وانطلاقًا من فهم واع أيضا للأمة وشروطها حكم (عمر بن الخطاب). وكان عمر بالذات الذى تجعله "الصورة التاريخية" حاكما بالغ القوة ونفاذ الأمر ليس أكثر من (موازن) بين عصبيات الأمة وفئاتها، ولو تمردت فئة بسبب ضغط متزايد عليها لما ملك عمر الوسيلة الرادعة لإخضاعها. نجد هذا واضحا عندما رأى (عمر رضى الله عنه) أن لا يقسم الأرض المفتوحة حديثا بين الفاتحين؛ وعلل ذلك بأن المسلمين ليسوا الجيل المعاصر له فقط، بل إن شعوبا ستنضم إليهم وستتوالى أجيال وأجيال، وعندها سيتحول الفاتحون الأولون وذرياتهم إلى قلة متملكة مسيطرة فى مواجهة عصبيات الأمة الأخرى الفقيرة. بالإضافة إلى ذلك كان عمر يخشى أن تنفرد كل قبيلة بناحية تستغلها فيعود الوضع القبلى الجاهلى وتنتهى الأمة.

وثمة أمر يدعو إلى الملاحظة ويدل على هذه الموازنة لدى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وهو تردده للحظة، بعد وصول العرب المسلمين إلى حدود السواد الفارسى وغزة على الحدود المصرية الشامية، فى الاستمرار؛ إذ ما دام العرب حتى ذلك الحين عصب الأمة والإسلام، فإن التوغل فى مناطق ليس فيها عربى واحد يهدد الإسلام كله بالخطر؛ لكن الفتوح استمرت، واستمرت الأمة تكسب إلى صفوفها عصبيات جديدة بحيث صار الجهاد ركنًا من أركان الإسلام، بل صار الشرط الذى لا بد من توافره لتحقق عالمية الأمة. وقد استتبع ذلك تحول المنظومة الإسلامية كلها لخدمة مبدأ الجهاد. فقد كانت الأمة الناشئة كلها فى حالة تأهب دائم من أجل اقتحام العالم[٦٥].

هذا الوضع بدأ يختل أواخر أيام (عثمان بن عفان) الخليفة الثالث (٢٣-٣٥هـ) بسبب ميل عثمان لتبنى العصبية القرشية التى ينتمى هو إليها قبليا. وبدأت تظهر

معالم تحول قريش أيامه لا إلى "عصبية غالبة" بل إلى "عصبية دولة" هى فئتها المسيطرة. ومن هنا واجه عثمان عصبيات الأمة المطالبة بعزله بأن الخلافة "قميص" ألبسه إياه الله (وألبسه قريشًا) ولن يرضى بأن يسلبه إياه أحد غير الموت. وقد انتزعوه من الخلافة بالموت فعلًا(١١). هكذا كانت المركزية الفئوية (والمركزية لا يمكن أن تكون إلا لصالح فئة معينة) الخطر الأول الذى تهدد الأمة، فقد كان المركزون من الأمراء وفقهاء السياسة يرون أن العقل يقتضى التخلى عن بعض استقلالية العصبيات داخل الأمة، لصالح وحدة أكثر قوة (وأكثر بالتالى خضوعا)؛ إذ إن الوضع أيام عثمان ومن بعده على بن أبى طالب. ثم معاوية وعبد الملك بن مروان كان يهدد بالعودة إلى [الجاهلية الأولى] المثال الكريه للفوضى والانقسام والتقاتل. وكان فقهاء الأمصار [البلاد المفتوحة] يواجهونهم بالنقل [الكتاب والسنة] الواضح فيهما تمامًا معنى الأمة ومعنى الخلافة فى الأمة. ثم يواجهونهم بالتجربة التاريخية للأمة منذ أيام النبى وحتى أيام عثمان بن عفان؛ إذ استطاعت تلك الصيغة أن تحقق الوحدة السياسية والدينية للعرب، وأن تقتحم المجال الحضارى لأعرق حضارات العالم القديم حائلة بذلك دون تركز قومية عربية ممركزة حول قريش كما كان هدف التجار المكيين قبل الإسلام.

الدعوة إلى الإسلام إذن هى الخاصية الرئيسية التى قامت عليها الأمة وبالتالى البناء السياسى الإسلامى لا الدولة.

الخاصية الأخرى والتى بدورها تميز الأمة الإسلامية أنها منذ البدء أيضا كانت أمة انفتاح. رسائل الرسول (ﷺ) إلى ملوك وأمراء الفرس وبيزنطة ومصر والحبشة، ودعوتهم للإسلام دليل واضح على ذلك. معاملة المسلمين لأصحاب الملل والعقائد والديانات الأخرى وتسامحهم معهم طبقًا لأمر الإسلام وأحكامه بهذا الخصوص دليل آخر. كثير من خلفاء بنى أمية وبنى العباس شجعوا على هذا الانفتاح؛ بل إن حركة الترجمة واستقبال التراث غير العربى وأخذ الصالح منه؛ لم يكن سوى أحد التطبيقات العملية لهذا الانفتاح.

الانفتاح على الآخر؛ إذن كان أحد مصادر التطور الحضارى والبناء النظامى للأمة الإسلامية؛ وذلك باعتراف المسلمين أنفسهم دون تعصب أو تحيز.

لكنه الانفتاح المبنى على سعة أفق وتواضع دون أن يمنع من ذلك كبرياء النصر أو غرور الأمة الإسلامية العالمية التى أضحت تتحكم فى الوجود الإنسانى آنذاك.

استخدام المنهج التاريخى يأتى فيكمل هذا الإطار الفكرى لفهم خصائص الأمة عند مفكرى السياسة المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين. حيث الخبرة التاريخية للأمة منذ بداية الدعوة قد أضحت منطلقًا لتأكيد حقيقة معينة عندهم أو لتقييد تلك الحقيقة.

ثم تأتى بعد ذلك الخبرة غير الإسلامية واستخلاص تلك الخبرة فى دلالات معينة فى تحليل ظاهرة سياسية ما. لتكون منطلقًا آخر للتحليل السياسى؛ وهذا ما وجدناه واضحًا عند صاحب الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية، وصاحب آثار الأول فى ترتيب الدول، وكذلك عند صاحب معيد النعم ومبيد النقم، وعند صاحب الشهب اللامعة فى السياسة النافعة، لترتفع إلى القمة لتصير الأداة الأساسية فى منهاجية التحليل السياسى لدى ابن خلدون، ومحمد بن خليل الأسدى فى التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار....

وبناءً على هذه النقاط يمكن القول بأن التجربة التاريخية للأمة هى المصدر الثالث المكمل للنقل والعقل؛ والتى تشكل على أساسها الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين فى زاويتى المنهجية والمحتوى الفكرى معا على الأقل. لكن فى المقابل هل مكنت تلك التجربة التاريخية للأمة الإسلامية بما تضمنته من نقل وعقل مفكرى السياسة فى هذين القرنين من فهم طبيعة الوجود السياسى أى (طبيعة العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم)؟ هذا السؤال هو ما نخصص الفصل التالى للإجابة عنه.

تعقيب

يمكن إيجاز أهم النتائج التى انتهينا إليها من هذا الفصل فى النقاط التالية:

أولًا: إن جوهر الفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة؛ هو - الحقيقة المنزلة - "النقل" مهما حاولت العقلية الفردية الارتقاء والسمو؛ ومهما وجدت من إطار التحرر الذى صبغ التاريخ الإسلامى والتسامح الذى هو محور وجوهر العقيدة الإسلامية إغراء للانطلاق الذاتى والفردى فى التأمل. فإن الإطار الدينى الذى وضعته التعاليم السماوية يظل حائطًا يمنع أى محاولة لاجتيازه أو التشكيك فى عناصره.

من هنا تفهم حقيقة المثالية فى الفكر السياسى الإسلامى: إنها مثالية دينية تنبع من الوظيفة الجماعية حيث الإرادة الفردية فى خدمة الجماعة؛ لأن هذا هو منطلق التطابق بين المفهوم الدينى والواجب السياسى؛ لهذا فالفكر السياسى الإسلامى أيضا هو فكر اجتماعى؛ وقد سبق أن رأينا كيف ارتفعت هذه الصفة لتصير إحدى ملامحه الخارجية. فهو من حيث أهدافه لا يسعى إلا لمصلحة الجماعة، ومن حيث الوظيفة الحضارية لا يقبل إلا الاستمرارية ويرفض المهادنة التى تعنى التخلى عن مثالية الجماعة الإسلامية وسموها وارتقائها. أخلاقيات الفكر السياسى الإسلامى هى أخلاقيات جماعية وليست فردية، أخلاقيات التضحية واحتقار الحياة وليس التكالب على المصالح الذاتية والنظرة إلى الوجود على أنه فقط متعة واسترخاء.

ثانيًا: شكل العقل مصدرًا مكملًا للنقل المصدر الأول للفكر السياسى الإسلامى. فعن طريق الاستدلال العقلى تمكن مفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين من فهم المحتوى العلمى للمفاهيم والقواعد النظرية ذات الطبيعة المجردة؛ التى أتت بها نصوص النقل أو الوحى. ذلك أن المفاهيم العامة والقواعد السلوكية التى دعا الإسلام لتبنيها لا يمكن أن تتضح إلا

من خلال تحليلها وتجليها فى سلوك إنسانى ونموذج واقعى. الأمر الذى أدى بمفكرى العرب المسلمين إلى وضع قواعد منهجية للتفكير السياسى هذه القواعد نجدها واضحة فى ثنايا كتاباتهم السياسية. ومن هذه القواعد:

(١) قاعدة خلو أو نقاء العقل من أى آراء أو معتقدات سابقة قبل الشروع فى الكشف عن الحقائق السياسية المؤدية إلى يقين راسخ.

(٢) قاعدة السببية أو العلية. أى معرفة مناط العلل أو أسباب الأحكام السياسية ذات الالتزام الأخلاقى.

(٣) قاعدة الشمول واليقين. أى شمول الأحكام السياسية ويقينها.

وغنى عن البيان أن هذه القواعد كانت نتاج عملية استقراء واسع قام به مفكرو السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين. لنصوص النقل ومبادئه السياسية من جهة واستقراء الواقع السياسى الإسلامى من جهة أخرى؛ ساعدهم فى ذلك براعتهم فى استخدام النموذج التاريخى، الذى يعنى اقتطاع الخبرة التاريخية وتحويلها إلى حقيقة مقننة وجعلها منطلقًا لتأكيد تلك الحقيقة. وهذا عكس الفكر السياسى عند اليونان؛ الذى يقوم على العقل أيضًا. لكنه العقل الذى يستند بدوره على مرجعية أسطورية من جهة عنصرية من جهة أخرى.

وإلا فبماذا نفسر لجوء أفلاطون إلى الأسطورة فى العديد من محاوراته السياسية وخصوصًا الجمهورية؛ على الرغم من اعتداده بالعقل والمنهج العقلى؟ ألم يذهب فى جمهوريته بضرورة طرد الضعفاء والمشوهين والزائدين عن حاجة المدينة وشيوعية النساء بها؟ وبماذا نفسر كذلك لجوء أرسطو للأسطورة فى كتابه السياسة؟ ألم يؤكد فيه على أن الطبيعة هى التى خلقت الذكر والأنثى... وأن الطبيعة ميزت بين الأفراد فوهبت الذكاء للأحرار وحرمته على العبيد؟

ألا يدل كل ذلك على أن المرجعية العقلية عند فلاسفة اليونان تكمن فى الأسطورة وتستند إليها بينما المرجعية العقلية عند مفكرى السياسة المسلمين تكمن فى النقل وتستند إلى حقائق التنزيل؟! وفى هذا ما يكفى على تفرد وعظمة الفكر السياسى الإسلامى حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

ثالثًا: فكرة الأمة هى القاعدة التى قام عليها البناء السياسى الإسلامى، فهى:

(١) المحصلة لمجمل التفاعلات التى جرت بين الأفراد والجماعات الإسلامية.

لقد كانت فكرة الأمة، ولم تزل فكرة متميزة وفريدة فى تاريخ الوعى الإنسانى، حيث استطاعت أن ترتفع بالجماعة الإسلامية إلى مستوى سامق لم تعرفه البشرية من قبل سواء عند الفرس أو اليونان ولا حتى الرومان أو البيزنطيين. فقد استطاعت الرسالة الإسلامية الخاتمة من خلال مفهوم الأمة أن تتجاوز أواصر الدم والعرق إلى آصرة الأمة المتحدة على أساس العقيدة والفكر والمبدأ. ذلك أن الوحدة بأوسع معانيها هى المنطلق الحقيقى لخلق الإرادة المتكاملة من جانب؛ والتعبير الشكلى عن مفهوم التكامل الاجتماعى والسياسى من جانب آخر. بل إنها تصير فى نطاق التحليل السياسى للتراث الإسلامى منطلقًا أساسيًا لفهم التجربة التاريخية للأمة الإسلامية. فما هو الفكر السياسى والتراث السياسى إن لم يكن هو الخبرة الإنسانية فى جانبها السياسى؛ أليس هو تحليل لمختلف ردود الفعل إزاء المواقف المتعددة؟ ألا يعنى هذا أنه لا فكر دون خبرة أو تجربة تميزه وتعبر عنه؟

لهذا لم تكن الخبرة أو التجربة التاريخية للأمة الإسلامية خبرة مغلقة. وإنما كانت منفتحة على الشرق والغرب؛ مما مكنها من الازدهار وامتلاك أدوات قوتها وضعفها فى آن واحد.

(٢) لقد أكدت التجربة التاريخية للأمة كذلك. على الارتباط المهم بين النقل والعقل فى الفكر السياسى الإسلامى حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع

الهجريين. وهذا الارتباط فرض علاقة ثابتة أكدتها التجربة التاريخية للأمة ذاتها. النقل منطلق للتأثير فى الوجود السياسى، كما أن الوجود السياسى يسعى لجعل النقل منطلقًا لتحقيق تماسك الجماعة الإسلامية.

(٣) أكدت التجربة التاريخية للأمة الإسلامية كذلك. على أن الأمة هى مفهوم معنوى وحضارى؛ وهى كذلك انتماء دينى وسياسى حيث يسيطر كتاب واحد وتعاليم واحدة وتبعية واحدة؛ فالأمة الإسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان، ومن ثم لا تتحد بإقليم أو بحدود مصطنعة وضعها البشر؛ إنها دائمة؛ لأنها حقيقة مجردة تختلف وتستقل وتتميز عن الأدوات النظامية المعبرة عنها؛ فاختفاء الخليفة الواحد أو تعدد الحكام لا يمنع من وجود تلك الأمة، بل إن التناقضات المحلية والصراعات الطائفية فى سبيل الوصول إلى السلطان لا يحول دون بقاء وثبات واستمرارية المفهوم المعنوى للأمة الإسلامية.

(٤) أكدت التجربة التاريخية للأمة الإسلامية منذ البداية على أنها أمة دعوة. بل إن الدعوة الإسلامية كانت شرطًا من شروط تحقق هذه الأمة، وإلا فبماذا نفسر توجيه الخطاب النبوى الشريف للجماعة الإسلامية. بلفظ أمتي؟ ألا يدل ذلك دلالة قاطعة أنه عليه الصلاة والسلام ما كان ليريد إلا أمة دعوة لا أمة دولة؟ حتى عندما شاع هذا اللفظ الأخير فى الكتابات السياسية لدى مفكرى المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؛ فإنهم لم يقصدوا به الدولة القومية أو النظرية المعاصرة، وإنما أرادوا به تفسير تطور البنية السلطوية من جهة وتحديد وظائف الدولة من جهة أخرى. وهو ما نعرض له فى الفصل التالى.

هوامش الفصل الثالث

١ - المقرى: **نفح الطيب** - مصدر سابق - جـ٤ - ص ١٤٨.

2- Keneth Thompson :- Political Realism and The Crisis of world Politics - Princeton Un - Press-1960 -p.1

يعالج كينيث تومبسون فى كتابه هذا (**الواقعية السياسية وأزمة السياسة العالمية**) التحليل السياسى النقدى أو بالأحرى التقييمى. من زاويتى المنهجية والمحتوى الفكرى معا. وغايته تصحيح الأخطاء التى يبين القسم الأول ضعفها وعدم كفاءتها. وتقوية الأفكار التى على صحالتها يمكن أن تصبح ركائز قوية فعالة فى تدعيم مدرسة سياسية لو اتبعت لأثبتت كفاءات أصحابها الإنسانية والعلمية.

٣- لقد فرضت مسألة "العقل والنقل" نفسها على فلاسفة ومفكرى الإسلام على اختلاف انتماءاتهم الفكرية والمذهبية. ووجدنا لهذه المسألة مسميات متعددة منها: العقل والشرع - والعقل والسمع - والعقل والنص -والعقل والوحى- والحكمة والدين. وما إلى ذلك من مسميات تدور كلها حول ما توصل إليه العقل البشرى من فهم واستدلال، وما أتى به النص الإلهى. سواء كان قرآنا أو سنة. وقد اهتم عدد غير قليل من فلاسفة المسلمين، بتلك المسألة وبحثها إما بطريقة مباشرة كما نجد فى محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين لدى الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد. وإما بطريقة غير مباشرة لدى متكلمى المسلمين حيث توجد فى ثنايا كتاباتهم. ويمكن استخلاصها ومعرفتها من خلال التعمق فى آرائهم. إذ إن تلك المسألة لم تعالج فى علم الكلام كموضوع مستقل. انظر د/ حسن حنفى: **دراسات إسلامية** - الطبعة الأولى - دار التنوير للطباعة والنشر - ١٩٨٢ - ص ٨٣.

٤- السيد محمود أبو الفيض المنوفى: **الدين والفلسفة والعلم** - دار الكتاب الحديث - القاهرة - د.ت - ص ١٤١-١٤٢.

٥- ترجع هذه التسمية إلى بدايات الفكر السياسى الإسلامى، لكنها انتشرت وذاع صيتها فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين. انظر على سبيل المثال - ابن تيمية: **السياسة الشرعية** - مصدر سابق - ص ١٠.

٦- **محمد المبارك: الحكم والدولة** - دار الفكر العربى - القاهرة - ١٩٨١ - ص ١٢ وما بعدها.

٧- د/ **عبد الرحمن خليفة :- فى علم السياسة الإسلامى** - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٩٩ - ص٨١.

٨- المرجع السابق - ص ٨٢ .

٩- **محمد المبارك: الحكم والدولة** - المرجع السابق - ص ١٥ .

١٠- **الماوردي: - الأحكام السلطانية** - مصدر سابق - ص ٢٤٠ .

١١- المصدر السابق - ص ٢٤٣ .

١٢- د/ أحمد شلبى: **الحياة الاجتماعية فى التفكير الإسلامى** - جـ٥- مكتبة النهضة المصرية - ١٩٧٣ - ص ١٨.

١٣- المرجع السابق ص ٢٠ .

١٤- د/ **عبد الحليم محمود : منهج الإصلاح الإسلامى فى المجتمع** - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٢٠٠١ - ص ٣٢- ٣٣ .

١٥- ابن خلدون :- **المقدمة** - مصدر سابق - ص ٤٠ .

١٦- د/ **رضوان السيد : الأمة والجماعة والسلطة - دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى** - بيروت - ١٩٨٤ - ص ٢٠ وما بعدها .

١٧- المرجع السابق ص ٢٥ .

١٨- ظهرت هذه الوحدة الاجتماعية بعد هجرة الرسول إلى المدينة. وبعد مؤاخاته بين المهاجرين والأنصار، وقد كان من بين صحابة الرسول من هم من غير العرب، مثل بلال الحبشى، وسلمان الفارسى، وصهيب الرومى، وكان الرسول يقول عن بلال: إنه " أول ثمار الحبشة " وإن صهيبا أول ثمار الروم، ولقد أضحت الوحدة السياسية أمرًا واقعًا بداية من أولى الغزوات حتى فتح مكة إلى قيام الخلافة العربية الإسلامية حيث توافرت مقومات الأمة من وجود وطن وشعب ورباط دينى وروحى يربط بين أفرادها. لمزيد من التفاصيل - انظر - ابن هشام - **السيرة النبوية** - جـ٢ - مصدر سابق - ص ٢٥٠ وما بعدها **المقريزى : إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفد والمتاع** - القاهرة - ١٩٤١ - ص ٤٩.

١٩- ابن حجر: **فتح البارى بشرح صحيح البخارى - مصطفى البابى الحلبى** - ١٩٥٩ - جـ ٥ - ص ٤٦٦/ محمد حبيب المالكي: **زاد المسلم فيما اتفق عليه البخارى ومسلم** - مطبعة مصر - ١٩٥٩ - جـ ٣ - ص ٣٧٢/ صحيح مسلم (بشرح النووي): كتاب البر والصلة والأدب - باب تحريم المسلم وخذله - طبعة حجازى - د. ت - جـ١٦ - ص ١٢٠: ١٢١/ سنن الترمذي: الجامع الصحيح - تحقيق. محمد شاكر - دار إحياء التراث العربى - بيروت - جـ ٤ - ص ٤٦٥.

٢٠- يقصد بالاستيعاب الفكرى للعقيدة السياسية هنا تحول نظام الخلافة من شورى إلى ملك. فقد نال معاوية الخلافة بحد السيف تارة وبالمكيدة السياسية أخرى. فقد دعا المسلمون إلى الحسن بن على بعد مقتل أبيه واستخلفوه إلا أن خلافته لم تثبت أمام قوة معاوية وما كان من رواج الإشاعة بانهزام جيوشه أمام جند الشام مما أدى إلى تخلى أهل العراق عنه، فلم يجد بدًا من النزول عن الخلافة حقنًا لدماء المسلمين. على أن الدافع الحقيقى الذى حدا الحسن على النزول يرجع إلى أنه قد أصبح لا قبل له بمعاوية وجنده، فعقد معه صلحًا نزل له فيه عن حقه فى الخلافة، على أن يكون الأمر بعد معاوية شورى بين المسلمين يولون عليهم من أحبوا. وبذلك أصبح معاوية صاحب السلطان المطلق فى الولايات الإسلامية كافة - لمزيد من التفاصيل انظر/ د - حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى** ص ١٤١ - جـ١ - النهضة المصرية - القاهرة ١٩٩٦ - ص ٢٢٧ وما بعدها.

٢١- د/ محمد يوسف موسى: **تاريخ الفقه الإسلامى [دعوة قوية لتجديده بالرجوع لمصادره الأولى]**. دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٥٨ - ص ٢٢.

٢٢- المرجع السابق - ص ٥٧ وما بعدها.

٢٣- محمد حبيب المالكي: **زاد المسلم فيما اتفق عليه البخارى ومسلم** - جـ ٣ - ص ٢٣٢.

٢٤- جوستاف لوبون: - **حضارة العرب** - ترجمة/ عادل زعيتر - مطبعة البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٤٨ - ص ٧١٨.

٢٥- المرجع السابق - ص ٧٢٠.

26- Stanly Lane Poole :- Studies in a Mosque - London -1893-P.86

٢٧- دوزي: ر. ب ا: نظرات فى الإسلام - ترجمة/ كامل كيلانى - مطبعة البابى الحلبى - القاهرة - ٩٣٢ - ص ٤١١.

٢٨- بارتولد. ف: تاريخ الحضارة الإسلامية- ترجمة/ حمزة طاهر - القاهرة - ١٩٤٢ - ص ٦٨.

٢٩- توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام - ترجمة/ د. حسن إبراهيم وآخرون - القاهرة - ١٩٤٧ - ص ١٨٢

٣٠- فون كريمر: الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية - ترجمة د/ طه بدر - دار الفكر العربى. ص ٩٠ .

٣١- موريس غودفرا ديمومبين: النظم الإسلامية - ترجمة/ صالح الشماع، وفيصل السامر - بغداد - ١٩٥٢ - ص ١٢.

٣٢- بندلى جوزى: من تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام - د. ت - ص ٤٠ .

٣٣- إذا كانت نقطة البداية لكشف النقاب عن أهمية التراث الإسلامى بصفة عامة تعود لأول وهلة للفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية واللاحقة للحرب العالمية الأولى. فإن هذا لا يمنع من أن لها مصادر بعيدة. فمنذ قيام الحركة النازية فى ألمانيا والفاشستية فى إيطاليا برزت حركة علمية ضخمة فى وسط أوربا بقصد تحديد الدور الخلاق الذى لعبته حضارات العصور الوسطى فى بناء عالم أوربا المعاصرة. النظرة التقليدية كانت تسيطر عليها فكرة واحدة ثابتة وهى أن العصور الوسطى لم تكن سوى فترة خمول وركود وإنها تمثل صفحة قاتمة فى تاريخ الحضارة الأوربية. فى محاولة لازدهار الفكر القومى فى إيطاليا وفى ألمانيا برزت مدرسة تاريخية تزعمها (كلاسو) فى جامعة روما، و(لوتبوف) فى جامعة ميونخ أساسها محاولة إزالة الغبار الذى علق بالتراث المرتبط بحضارة العصور الوسطى وبقصد إثبات الأصالة القومية والوظيفة التاريخية للتقاليد المحلية الإيطالية من جانب، والجرمانية من جانب آخر فى عملية خلق حضارة عصر النهضة. وعندما نتحدث عن حضارة العصور الوسطى. فإننا نقصد أساسا حضارات ثلاث: الجرمانية فى الشمال، الكاثوليكية فى الوسط، ثم الإسلامية فى الجنوب. عملية التجديد هذه التى قادت إلى إحياء التراث الألمانى من جانب وتدعيم الاستمرارية الإيطالية فى التراث اللاتينى من جانب آخر كان لابد وأن تقود بطريقة تلقائية إلى الاعتراف بالدور الخلاق الذى لعبته الحضارة

الإسلامية فى خلق العالم السياسى الذى منه نبعت حضارة عصر النهضة. وهكذا برزت أسماء لعلماء البعض ينتمى إلى الأوساط الإيطالية كالعالم المشهور "كوادرى" والبعض ينتمى إليها لتقاليد الألمانية كالمؤرخة (هونكة) نستطيع أن نعرف من خلالها شيئًا عن حقيقة تراثنا فى العالم الغربى بدقة.

Quadri: La philosophie arabe dans l'Europe medieale , 1960 , p.314.

٣٤- كان الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله (أبو على المنصور) من أسوأ خلفاء الدولة الفاطمية فى مصر. إذ فى عهده انتشرت الفتن والمؤامرات بسبب سياسته الفاشلة مما أثار سخط المصريين بصفة عامة عليه. وفى عهده ظهرت طائفة الدرزية وهى من إحدى فرق الشيعة التى دعت إلى الاعتقاد بألوهيته. مما أثار بينه وبين أهل السنة نزاع انتهى بقتله سنة ٤١١ هـ. انظر تفاصيل ذلك فى/ **المقريزى: - المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار** - مصدر سابق - جـ ١ - ص ٢٨٧. وانظر كذلك/ **ابن خلكان : وفيات الأعيان** - مصدر سابق - ص ١٢٦.

٣٥- هناك ثلاث مجموعات تلتقى فى هذا الإطار الرافض للتراث الإسلامى بصفة عا[illegible] وللسياسى بصفة خاصة. المجموعة الأولى ترفض التراث الإسلامى من منطلق تحليله بمنظور غربى فانتهى الأمر بوصفه بالتخلف. المجموعة الثانية تعرضوا للتراث الإسلامى ولكن من منطلق الخلط بينه وبين الحضارات الشرقية سواء كانت الهندية أو الصينية ويمثل هؤلاء كارل ماركس وأوجست كونت وماكس فيبر فى القرن التاسع عشر.

٣٦- د/ عوض الله حجازى : **مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام** - دار الطباعة المحمدية - القاهرة - ١٩٨١ - ص ١٠٤ .

٣٧- عباس محمود العقاد: **التفكير فريضة إسلامية** - دار القلم - ص ٣٧ .

٣٨- د/ عاطف العراقى : **الفلسفة العربية (مدخل جديد)** - الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان - جـ١١ - القاهرة - ٢٠٠٠ - ولأهمية موضوع القياس المنطقى فى القرآن الكريم - انظر نفس المرجع ابتداء من ص ٣٨ .

٣٩- محمد باقر المجلسى: **بحار الأنوار** - جـ ١ مؤسسة البعثة - د. ت ص ٩٥.

٤٠ - قدرى حافظ طوقان: **مقام العقل عند العرب** - دار القدس - بيروت - د. ت. ص ٢٩ .

يلاحظ أن هناك بعض العلماء الذين يشككون فى صحة أحاديث العقل؛ ومن هؤلاء العالم المحدث ابن حبان المتوفى عام ٣٥٤ هـ حيث قال: (لست أحفظ عن النبى (ﷺ) خبرًا صحيحًا فى العقل) ويؤكد الجوزى المتوفى عام ٥٩٧هـ أن الأحاديث التى تبين فضل العقل كثيرة. إلا أنه لم يثبت صحتها. على أن عبد الرحمن صالح يقول إن كلمة [عقل] إذا كانت لم ترد فى القرآن بلفظها. إلا أنه مع ذلك فإن أحدًا لا يستطيع أن يستند إلى هذا الأمر ليصل إلى أن القرآن لا يهتم بالعقل. فتضعيف حديث وردت فيه لفظة (عقل) شىء. وإهمال الاعتراف بأهميته شىء آخر. وأكبر دليل على هذا هو أن ابن حبان الذى ذكرنا عنه فى موضع سابق رفضه صحة أحاديث العقل. يذكر فى نفس الموضع فضل العقل وأهميته. حيث يفيض ابن حبان فى حديثه عن أهمية العقل فيقول: (فالعقل به يكون الحظ، ويؤنس الغربة وينفى الفاقة - ولا مال أفضل منه. ولا يتم دين أحد حتى يتم عقله) انظر فى ذلك/ **أبو حاتم محمد بن حبان : روضة العقلاء ونزهة الفضلاء - شرح وتحقيق/ محمد محى الدين عبد الحميد. وآخرون** - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٧٧ - ص ١٦. وانظر كذلك/ **عبد الرحمن صالح عبد الله: ابن الجوزى - وتربية العقل** - مكة المكرمة - شركة مكة للطباعة والنشر - ١٩٨٦ - ص ١٩، ص ٢١ .

٤١ - **عبد الرحمن صالح عبد الله: ابن الجوزى** - نفس المرجع - ص ١٠ .

٤٢ - **الفارابى: كتاب الحروف** - مصدر سابق - مقدمة المحقق .

٤٣ - **[القمى] على بن الحسين بن بابويه: - الإمامة والتبصرة من الحيرة** - دار المرتضى - بيروت - ١٩٨٥ - ص ١١٥، ١١٦ .

٤٤ - [ابن كثير] إسماعيل: مختصر تفسير ابن كثير - اختصار/ **عبد الرحمن الصابونى** - دار القرآن الكريم - بيروت - ١٣٩٩ هـ - جـ ٣ - ص ٣٦٠ .

٤٥ - **عبد الكريم زيدان : المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية** - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٣٩٦ هـ - ص ٤٠ .

٤٦ - المرجع السابق - ص ٤٧ .

٤٧ - **محمد بن خليل الأسدى: التيسير والاعتبار**.... مصدر سابق - ص ١٥ .

٤٨ - **شهاب الدين ابن أبى الربيع: سلوك المالك فى تدبير الممالك** - مصدر سابق.

٤٩- **الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة** - مصدر سابق .

٥٠- ابن خلدون: **المقدمة** - مصدر سابق -ص ٤، ٩، ١٩، ٢٨، ٣٦، ٦، ١٦٢ .

٥١- دونالد. ر. هيل: **العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية [لبنات أساسية في صرح الحضارة الإنسانية]** ترجمة/ د. أحمد فؤاد باشا - عالم المعرفة - ٢٠٠٤ - ص ٨٧ وما بعدها.

٥٢- ابن طباطبا: **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** - مصدر سابق ص ٥ .

٥٣- ألدون ميل: **العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي** - ترجمة/ د. محمد يوسف موسى، د/ عبد الحليم النجار - القاهرة ١٩٦٢ - ص ٢٧.

٥٤- ابن هشام: **السيرة النبوية** - مصدر سابق - جـ ٢ - ص ٣٨ .

٥٥- لقد سميت بيعة النساء لوجود عفراء بنت عبيد بن ثعلبة بها، وهي أول امرأة بايعت الرسول - انظر المصدر السابق جـ ٢ - ص ٣٣ وما بعدها.

٥٦- معنى الدم الدم الهدم الهدم. أي إن ذمة الرسول (ﷺ) ذمتهم وحرمته حرمتهم - ابن هشام: **السيرة النبوية** - المصدر السابق - جـ ٢ ص ٥٥.

٥٧- الطبري: **تاريخ الأمم والملوك** - مصدر سابق - جـ ٢ - ص ٢٥٥.

٥٨- ابن هشام: - **السيرة النبوية** - المصدر السابق جـ ٢/ ص ١١٩، ص ١٢٣ .

٥٩- المصدر السابق - جـ ٢/ ص ١٢٥ .

ويعود اجتناب الإسلام إلغاء التقسيم القبلي من أساسه إلى عدد من العوامل منها:

(١) لم تكن التقسيمات القبلية سياسية محضة، بل كانت أيضا تقسيمات اجتماعية، توفر لأفرادها نظاما تكافليا، ومن هنا فإن إلغاء الدعم الاجتماعي والاقتصادي الذي توفره القبلية قبل تطوير بديل آخر، خسارة كبيرة لأفراد المجتمع.

(٢) بالإضافة إلى كونها تقسيمًا اجتماعيًّا؛ كانت القبيلة تقسيمًا اقتصاديًّا ينسجم مع الحياة الاقتصادية الرعوية التي سادت الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده، فالتقسيم القبلي هو التقسيم الأمثل للإنتاج الرعوي بما يوفره من حرية الحركة والانتقال طلبًا للمرعى، وتغييره يستدعي المبادرة أولا إلى تغيير وسائل وأساليب الإنتاج.

(٣) ولعل أهم العوامل التي بررت استمرار التقسيم القبلي ضمن إطار الأمة، بعد أن حرصت الرسالة الخاتمة على تفريغ الوجود القبلي من محتواه العدواني الاستكباري،

هو صيانة المجتمع الوليد وحمايته من خطر الاستبداد المركزى الذى يمكن أن ينشأ عند غياب البنى الاجتماعية والسياسية الثانوية، وتركيز القوة السياسية فى يد سلطة مركزية/ انظر - د. **صالح أحمد العلى: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الأول الهجرى - مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٥٣ - ص ١٨، ٢٠.**

٦٠- **ابن هشام: السيرة النبوية - المصدر السابق - جـ ٢ - ص ١٢٨.**

٦١- كان عدد المبعوثين من قبل الرسول (ﷺ) لتعليم هؤلاء الأعراب الإسلام يناهز الأربعين كما تذهب بعض مراجع السيرة إلى ذلك. منها ما ورد فى صحيح البخارى، وتاريخ الطبرى. من أن عدد الصحابة الذين قتلوا وصل سبعين رجلا. فيما يرجح ابن قدامة فى كتابه (الاستبصار فى نسب الصحابة من الأنصار) العدد من ستة عشر إلى سبعين رجلا. وذلك فيما يسمى بمذبحة بئر معونة التى حدثت بنجد؛ وكذلك حين منحهم الرسول بعض الماشية للمعيشة بها فى البادية. ولما جبلوا عليه من الخيانة والغدر، قاموا بقتل الرعاة للانفراد بتملك الماشية، ولذلك كله حرص النبى (ﷺ) على ضرورة دخول هؤلاء الأعراب فى حظيرة أمة الإسلام قولا وفعلا. وليس باللسان فقط كما نعتهم الله تبارك وتعالى ﴿ ۞ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٤].

٦٢- **محمد حميد الله: أقدم دستور مسجل فى العلم [وثائق من عهد النبوة والخلافة الراشدة]** - دائرة المعارف - حيدر أباد - الدكن ١٩٣٨ - ص ٣٩، ص ٩٦ وما بعدها.

٦٣- كان معظم جند هذه الحملة من المهاجرين الأولين؛ وكانت هذه الحملة هى مقدمة الحملات التى خرجت بعد ذلك لفتح بلاد الشام. وكانت تولية أسامة قيادة هذا الجيش موضع معارضة شديدة فى عهد الرسول لحداثة سنة [إذ كان أبوه زيد بن حارثة، مولى الرسول، قد استشهد فى موقعة مؤتة خلال قتاله الرومان، وقد أراد الرسول الاستفادة من حماسة أسامة للثأر لمقتل أبيه، فضلا عن تعويد شباب المسلمين تحمل المسئولية (**الطبرى**: تاريخ الأمم - جـ ٢ - ص ٣٩٤) وأصر الرسول خلال مرضه الأخير على إنفاذ حملة أسامة عندما قال (ﷺ): «**أيها الناس أنفذوا بعث أسامة، فلعمرى لئن قلتم فى إمارته لقد قلتم فى إمارة**

أبيه من قبله. وإنه لخليق بالإمارة وإن كان أبوه لخليق لها. حتى إذا توفى رسول الله (ﷺ)، واضطربت بلاد العرب بحركات الردة؛ بدأ الحوار والجدال حول حملة أسامة بن زيد؛ فقد رأى المعارضون لتوليته القيادة إحباط إنفاذ هذه الحملة وحاولوا إثناء أبى بكر عن عزمه بأن لفتوا نظره إلى ما ثار من خلافات بين المهاجرين والأنصار حول الخلافة وإلى بداية حركات الردة؛ وإلى تطلع اليهود والنصارى إلى الفتنة. ولكن أبا بكر أصر على إنفاذ الحملة عندما قال (والذى نفس أبى بكر بيده لو ظننت أن السباع تخطفنى لأنفذت بعث أسامة كما أمر به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولو لم يبق فى القرى غيرى لأنفذته). انظر/ ابن هشام: **السيرة النبوية** - جـ ٤/ ص ٣٠٠، وكذلك الطبرى: تاريخ الأمم والملوك - جـ١ - ص ٣٩٤، وأيضًا - المقريزى: **إمتاع الأسماع** - جـ ١ - ص ٥٤٠.

٦٤- د/ على حسنى الخربوطلى: **الإسلام والحركة المضادة** - دار الفكر العربى - القاهرة - ١٩٧٣ - ص ١٦ وما بعدها.

٦٥- د/ رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة** - مرجع سابق - ص ٤٠ وما بعدها.

٦٦- بدأت الأزمة السياسية فى أواخر عهد الخليفة (عثمان بن عفان رضى الله عنه)، وتعود الأسباب المباشرة للأزمة إلى احتجاج مواطنى بعض الأمصار (الكوفة ومصر بشكل رئيسى) على تعيينات الخليفة لولاة الأمصار، وقدوم جموع منهم إلى المدينة (عاصمة الخلافة الإسلامية) آنذاك مطالبين الخليفة بالامتثال لرغبتهم فى أن يختاروا ولاتهم، بيد أن مطالبهم لم تلبث أن صعدت تدريجيا لتشمل تنحى الخليفة نفسه عن منصبه. وفى خضم المواجهة بين الخليفة الرافض للانصياع للمطالبين بتنحيته والمعارضة المصرة على عزل الخليفة، دبرت مؤامرة أودت بحياة الخليفة الثالث؛ وأضرمت نار الفتنة التى اكتوت فى أتونها الأمة الفتية، فقد أدت الأحداث التى أعقبت مقتل عثمان بن عفان على يد المتمردين إلى دخول القيادات السياسية فى صراع دموى استمر سنوات عدة؛ وكان على رأس هذه القيادات الخليفة الراشد (على بن أبى طالب كرم الله وجهه) من جهة والسيدة (عائشة رضى الله عنها) ورهط من الصحابة من جهة أخرى، ومعاوية بن أبى سفيان والى الشام من جهة ثالثة؛ وقد أدى هذا الصراع إلى بروز فرقة الخوارج على الساحة السياسية آنذاك، والذين أعلنوها حربًا شعواء على (على بن أبى طالب) وتمكنوا من قتله فيما بعد، ولم يكن

الخوارج فرقة واحدة، بل فرقًا متعددة. ذهبت بعض المصادر فى حصرها إلى عشرين فرقة؛ وحددتها مصادر أخرى فى ثمانى فرق رئيسية - انظر/ **عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق** ١٠٠- مصدر سابق - ص ٤٥ وما بعدها/ وانظر أيضًا - **الشهرستانى: الملل والنحل** - مصدر سابق - جـ ١ - ص ١٨٨ وما بعدها.

الفصـــل الرابـــع

ماهية الفكر السياسى الإسلامى
فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين

تمهيد:

أولًا: النموذج التاريخى للسلطة بعد وفاة الرسول ﷺ:-

١- بيعة السقيفة وتولية أبى بكر الخلافة.

٢- خلافة عمر بن الخطاب.

٣- خلافة عثمان بن عفان – وعلى بن أبى طالب.

ثانيًا : مفاهيم السلطة ومصدرها لدى مفكرى السياسة المسلمين : -

١- مفاهيم السلطة: أ- السلطة ب- الخلافة ج- الإمامة العظمى د-الملك.

٢- مصدر السلطة.

٣- مكانة سلطة الخلافة من سلطة الحكومة الإسلامية . (الشرعية السياسية).

ثالثًا : نموذج السلطة فى الوجود السياسى لدى مفكرى المسلمين: -

١- مبادئ السلطة فى الوجود السياسى.

أ- مبدأ العدالة. ب- مبدأ الشورى. ج- مبدأ احترام الشخصية الفردية .

٢- نظام السلطة فى الوجود السياسى .

أ- سلطة الاختيار. ب – سلطة الإفتاء. ج – **سلطة القضاء .**

٣- خصائص الممارسة السياسية للسلطة لدى مفكرى المسلمين : -

أ- نمط الممارسة السياسية.

ب- الاتصال كمحور للممارسة السياسية.

ج- القوة كأداة للممارسة السياسية .

رابعًا: هل هناك سلطة دينية وسلطة زمنية فى الوجود السياسى الإسلامى؟

١- خطأ هذه النظريات فى ضوء الوجود السياسى الإسلامى .

٢- الدوافع الحقيقية لهذه النظريات الخاطئة .

تعقيب



تمهيد

تدور ماهية الفكر السياسى الإسلامى حول موضوع السلطة أو القيادة. وتعود أهمية القيادة إلى أنه يستحيل على المسلم أن يعيش إلا فى نطاق جماعة. وتذكره عقيدته الدينية باستمرار أنه عضو فى جماعة، وأنه لا بد من تنظيم هذه الجماعة. وكان رسول الله (ﷺ) أول من اضطلع بمهمة تنظيم الجماعة - كما سبق وأوضحنا - ولقد دار فى خلد أكثرية المسلمين أن هذه الجماعة قد انفرط عقدها بوفاته عليه السلام؛ فاندلعت حروب الردة وثبتت أقلية المسلمين على إيمانها؛ وأمكنها أن تستعيد النظام والاستقرار للجماعة الإسلامية؛ فاستبان للعرب جميعًا أن الجماعة الإسلامية باقية وأن لامناص من تأليف سلطة ترعى شئون المسلمين.

فالإسلام - والحالة هذه - لا يمكن أن يكون دينا فحسب وإنما نظام سياسى شامل. ولقد رأينا فيما سبق كيف أرسى الرسول الأعظم محمد (ﷺ) دعائم هذا النظام السياسى. وهذا عكس الحال فى جميع الأديان الأخرى؛ فإنها جميعًا - وبدون استثناء - قد عنيت بالجوانب الروحية التجريدية؛ وكان اقتحامها المجالات الدنيوية - والمجال السياسى بالذات - خطرا على رسالتها الروحية؛ بل لقد أوشك ترديها فى الأمور السياسية أن يقضى عليها كعقائد دينية ويدمر أصالتها الروحية(١).

هذا من جهة ومن جهة أخرى تعود أهمية القيادة فى إطار التحليل العام للوجود السياسى الإسلامى إلى أنها تسيطر على جميع التطبيقات السياسية النظامية للسلطة. وقد يتصور البعض أن هذه الناحية تصير أكثر وضوحًا وأكثر ارتباطًا فى الفكر السياسى الذى يرتبط بالقرنين الثامن والتاسع الهجريين، على أن هذا غير صحيح. إذ إن العودة إلى جميع الكتابات السياسية من العصر العباسى الأول وحتى نهاية القرن التاسع الهجرى تثبت وبلا استثناء كيف أن محور التأمل السياسى الإسلامى ينبع ويتمركز حول موضوع السلطة أو القيادة أو الخلافة أو ظاهرة

الإمامة منذ عهد الخلفاء الراشدين.

نقطة البداية هى القيادة سواء عبر عنها باللغة التقليدية أو استخدمت كلمة الملك لوصف الأوضاع المرتبطة بالظاهرة. وهنا يلمس الباحث بشكل واضح مدى الخلاف بل والتناقض الكامل بين الفكر السياسى اليونانى؛ والفكر السياسى الإسلامى؛ كذلك تبرز إحدى النواحى التى استطاعت فيها التقاليد الفارسية أن تحدث آثارها؛ عندما حول معاوية بن أبى سفيان الخلافة من نظام قائم على الشورى إلى وراثية ملكية. رغم ذلك لا يجوز لنا أن نتصور أن هذا الاهتمام الظاهرى يكرر النموذج الفارسى أو يعيد تقاليد المجتمعات الأوتوقراطية القائمة على عبادة السلطة. وهنا تبرز بشكل واضح أهمية التحليل السياسى للوجود السياسى الذى هو حاكم ومحكوم. التحليل ليس مجرد تقديم لحقوق الحاكم وإنما هو تأصيل لحقوق المحكوم؛ وبصفة أكثر أهمية دراسة لقنوات الاتصال بين الحاكم والمحكوم. اتصال نظامى فى بعض الأحيان، واقعى فى أغلب الأحيان؛ ولكنه أيضا مثالى من حيث التأصيل الفكرى فى جميع الأحيان[٢].

والفكر السياسى الإسلامى بهذا الخصوص يقدم عناصر مختلفة تجعل له تميزه الخاص خلافًا لأى نموذج فكرى آخر؛ لأنه يستمد عناصر تمركزه حول ظاهرة القيادة أو السلطة من النموذج التاريخى لنظام الحكم الإسلامى. لذلك فإنه يجعل من مفهوم الخلافة منطلقه الوحيد فى بناء وتصور الحقيقة السياسية؛ وهو بذلك يعكس طبيعة الحضارة العربية الإسلامية التى نشأ فيها. لكن ما هى العناصر الفكرية التى قدمها النموذج التاريخى لنظام الحكم الإسلامى للفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؟. هذا ما سوف نتعرف عليه فى النقاط التالية لهذا الفصل :

أولا : النموذج التاريخي للسلطة بعد وفاة الرسول (ﷺ)

ذكرنا فى استعراضنا للواقع السياسى الإسلامى من هذه الدراسة؛ أن المغول قضوا على الخلافة العباسية فى بغداد ٦٥٦ هـ وذكرنا أن العالم الإسلامى ظل بدون خلافة ما يناهز الثلاث سنوات؛ حتى جاء السلطان الظاهر بيبرس فأعاد الخلافة العباسية مرة أخرى؛ ولكن هذه المرة إلى مصر التى آلت إليها قيادة الأمة الإسلامية آنذاك.

لكن كيف تم ذلك؟ وهل الخلافة منصب سياسى له دلالته السياسية حتى يعيدها بيبرس مرة أخرى إلى العالم الإسلامى؟ ألم نجد عند استعراضنا للواقع السياسى الإسلامى كم عانت الخلافة الإسلامية ذاتها كمركز من شخصيات لا تملك من أمر نفسها شيئًا؟ ألم تكن السياسة العامة للدولة فى مصر آنذاك تسير بشكل طبيعى؟ فما هو وجه الحاجة لوجود منصب للخلافة إذن؟

تطالعنا المصادر التاريخية فى العصر الأموى أن أحد ولاة الشام طلب من الخليفة الأموى عمر بن عبد العزيز أن يرصد له مبلغًا من المال لبناء سور حول إحدى المدن لحمايتها. رد عليه الخليفة الأموى بأن يسورها بالعدل. فما الدلالة السياسية لذلك؟

كما تطالعنا إحدى هذه المصادر؛ بأن قاضى المدينة أجبر الخليفة العباسى المنصور على الوقوف أمامه. أى قوة وأى سلطة مكنت هذا القاضى أن يقف موقف الند إزاء سلطة الخليفة وأعلى قيادة لأكبر قوة فى العالم آنذاك؟

شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام؛ يتصدى للسلطان الظاهر بيبرس؛ ويجبره على بيع مماليكه؛ إذا لم يوفر السلطان نفقات الحرب الدائرة بينه وبين الصليبيين. ما القوة وأى سلطة مكنت الإمام العز من أن يقف إزاء سلطان لم تشفع

له انتصاراته على المغول والصليبيين عنده؟

معاوية بن أبى سفيان يقول لأحد ولاته: لا أضع سيفى حيث يكفينى سوطى؛ ولا أضع سوطى حيث يكفينى لسانى، ولو أن بينى وبين الناس شعرة ما انقطعت. سأله الوالى كيف ذلك؟ قال كنت إذا مدوها خليتها وإذا خلوها مددتها !!

شيخ الإسلام زكريا الأنصارى يوجه رسالة لاذعة للسلطان الأشرف قايتباى؛ أثناء إحدى خطبه؛ والسلطان لا يحرك ساكنا. ويهرع إلى الشيخ بعدها مقبلًا يديه لماذا؟.

ابن سيد الناس أحد فقهاء السياسة الذين عرضنا لهم فى الفصل الثانى. ألف كتاب السبيل المبين فى حكم صلة الأمراء والسلاطين- لماذا؟

شيخ الإسلام ابن تيمية يجعل من قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] محورًا لكتابه السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية لماذا؟

ابن قيم الجوزية جعل من سؤال سائل وجهه إليه محورًا لكتابه (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) فحوى السؤال هل للحاكم أن يحكم بالفراسة؟

عبد الملك بن مروان – أحد الخلفاء الأمويين – ينهى الناس عن كتابة - سيرة النبى (ﷺ) - لماذا؟ وينهى عن ذكر الخليفة الراشد عمر بن الخطاب - لماذا؟

مفكرو السياسة المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين بصفة عامة جعلوا من النموذج التاريخى للسطة بعد وفاة النبى (ﷺ) محورهم الرئيسى فى التحليل السياسى لظاهرة السلطة - أهذا لمجرد تأصيل أفكارهم السياسية؟

فى النقاط التالية سيلقى الباحث الضوء على أول نظام للحكم أو للسلطة لدى

المسلمين الأول - كما تبدى عند الخليفة الصديق (أبى بكر) والخليفة الفاروق (عمر ابن الخطاب) ومن تبعهم من الخلفاء الراشدين - بإيجاز، مركزًا على النقاط التى سوف يجعلها محورًا للتحليل السياسى؛ حتى يمكن الإجابة عن تلك الأسئلة وغيرها.

(١) بيعة السقيفة وتولية ابى بكر الخلافة

لم يوص رسول الله (ﷺ) بزعامة المسلمين لأحد من أصحابه، بل ترك مسألة الخلافة شورى بينهم. فلما تطاير نعيه اجتمعت الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة فى المدينة، وأرادوا أن يبايعوا بالخلافة رجلا منهم، هو سعد بن عبادة سيد الخزرج. فحضر إليهم نفر من المهاجرين، وكاد يقوم بين هؤلاء وهؤلاء خلاف شديد، لولا أن قام بينهم أبو بكر خطيبًا وأدلى لهم بالحجة على أن هذا الأمر لقريش وأن الأمر لن يصلح للعرب إلا إذا وليته قريش، وحذر الأنصار إن وليته الأوس أن تنافس عليها الخزرج، وإن وليته الخزرج أن تنافس عليها الأوس، فلما ذكر الأنصار ما كان بينهم فى الجاهلية، وأن الحال توشك أن تعود إلى مثل ما كانوا عليه من عداوة. اطمأنوا إلى رأى أبى بكر، فعرض عليهم مبايعة عمر أو أبى عبيدة بن الجراح، فخشى عمر أن يترك الناس فيختلفوا على أنفسهم ويضيع الأثر الذى أحدثه كلام أبى بكر، فقام إلى أبى بكر وبايعه بالخلافة؛ وقال له: ألم يأمر النبى بأن تصلى أنت يا أبا بكر بالمسلمين؟ فأنت خليفته، ونحن نبايعك فنبايع خير من أحب رسول الله منا جميعا[٣].

وقد بايع عمر وأبو عبيدة أبا بكر وسبقهما بشير بن سعد، ثم تتابع المهاجرون والأنصار يبايعونه، وتسمى بيعة السقيفة بالبيعة الخاصة؛ لأنه لم يبايعها إلا نفر قليل من المسلمين هم الذين حضروا السقيفة. فلما كان الغد جلس أبو بكر على المنبر فى المسجد وبايعه الناس البيعة الكبرى أو العامة[٤].

حدث هذا بينما كان على بن أبى طالب قد انحاز مع الزبير ونفر من بنى هاشم

إلى بيت فاطمة، وقضى هو وأهل بيت الرسول يوم الثلاثاء فى تجهيزه ودفنه. فوجد فى نفسه على أبى بكر ومن بايعوه متجاهلين مكانته وحقه (٥).

على أن عليًّا بايع أبا بكر بعد موت فاطمة، وأعلن عمر فى خطبة له أن عليًّا تخلف عنهم هو والزبير ومن كان معهما إلى بيت فاطمة، وأن الظرف كان دقيقا يتطلب حلًّا حاسمًا عاجلًا (٦).

وقد أعلن أبو بكر سياسته التى لخصها فى خطبة قصيرة فى مسجد الرسول (ﷺ) على أثر أخذ البيعة العامة له فى اليوم التالى لاجتماع السقيفة، وهاك نصها:

(أيها الناس ! إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم. فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى: الصدق أمانة والكذب خيانة؛ والضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ الحق له إن شاء الله، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد فى سبيل الله إلا قوم ضربهم الله بالذل؛ ولا تشيع الفاحشة فى قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء. أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم، قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله(٧).

هكذا تتضح لنا الصورة العامة لخلافة أبى بكر بناء على رواية (ابن هشام) التى تعد من أوثق الروايات فى السيرة النبوية الشريفة؛ والتى بينت لنا أن حادثة السقيفة أثبتت بها لا يدع مجالا للشك أن عدم وجود سلطة سياسية لدى المسلمين أمر لا يمكن تصوره؛ وإلا كانت الأمور ستسير إلى نهاية لا يحمد عقباها (وذلك على الرغم من أن الجسد الشريف كان لا يزال مسجى فى فراشه لم يدفن بعد). وهذا يدل على أن السياسة فى الإسلام أصل من أشرف الأصول التى لا قوام للمسلمين إلا بها.

لذلك ما أن أعلن أبو بكر عن سياسته التى أشرنا إليها حتى انتظمت الحياة السياسية فى المدينة عاصمة دار الإسلام على الفور؛ لكن ما لبثت جموع المرتدين فى

الارتداد عن الإسلام؛ فما كان من أبى بكر الصديق إلا القضاء على حركتهم السياسية تلك بكل شدة وحسم (كما أشرنا فى أكثر من موضع فى هذه الدراسة) حتى انتظمت الحياة السياسية فى الجزيرة العربية؛ وتشكلت حكومة من كبار رجال أهل الشورى من المهاجرين والأنصار؛ بقيادة أبى بكر الذى كان صاحب التنفيذ. وكانت تلك الحكومة تعقد جلساتها باستمرار وانتظام فى مسجد النبى للتشاور فى أحوال المسلمين وتدبير مصالحهم من جهة وتدبير الفتوحات وتوجيهها من جهة أخرى وفى غالب الأحيان كان يساعد هذا المجلس أعيان المدينة وزعماء البدو الوافدون إليها. فضلا عن أنه كان فى مقدور كل فرد ممن يحضر المسجد أن يدلى برأيه(٨).

كما كان أبو بكر يعهد إلى بعض الصحابة ببعض واجباته؛ فقد ولى عمر بن الخطاب القضاء فى المدينة، وعهد إلى أبى عبيدة بن الجراح بأمانة بيت المال؛ ولم يتخذ أبو بكر كاتبًا معينًا فكان يكتب له زيد بن ثابت، وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب؛ وكان يكلفهم بالكتابة له حين تدعو الحاجة. وكانوا جميعا يؤدون ما يعهد به إليهم بدون أجر، ولذا لا نعتبرهم موظفين فى الدولة.

كانت الأمة الإسلامية الناشئة فى عهد الخليفة الأول أبى بكر الصديق مؤلفة من الجزيرة العربية نفسها؛ لأن الأقطار الجديدة المفتوحة فى العراق ومشارق الشام لم تكن فى عهده قد تقررت وانتظمت شئون الحكم فيها، وكانت لا تزال تحت الحكم العسكرى للقواد المختلفين الذين كانوا يفصلون فى شئونها ويشرفون على مصالحها وأمورها. أما الجزيرة العربية فقد جزأها الخليفة الأول إلى ولايات وجعل على كل ولاية أميرًا، وكان الأمير يقيم الصلاة، ويقضى فى القضايا ويقيم الحدود.

وكان أبو بكر يرتزق أول الأمر من استغلال أرضه، وعمل يده، وقد ظل ستة أشهر من خلافته وهو على حاله هذا، لا ينفق على نفسه من بيت المال شيئًا، حتى اجتمع بعض كبار الصحابة وقرروا له شيئًا من بيت المال؛ ففرضوا له قوت رجل من المهاجرين ليس بأفضلهم ولا أقلهم شأنًا، وكسوة الشتاء والصيف، وبلغ ما

فرض له حوالى ستة آلاف درهم؛ فلما حضرته الوفاة أمر برد ما أخذه من الأموال العامة[٩].

(٢) خلافة عمر بن الخطاب

لما مرض أبو بكر وأحس بدنو أجله، خشىَ إن هو قبض ولم يعهد بالخلافة إلى أحد يجمع شتات المسلمين ويوحد كلمتهم، عاد الاختلاف على الخلافة بين المسلمين سيرته الأولى فيتمكن منهم العدو، فرأى ببعد نظره أن يحتاط لهذا الأمر تلافيًا للأخطار.

نظر أبو بكر فى أصحابه ليختبر من بينهم رجلا يكون شديدا فى غير عنف وليِّنًا فى غير ضعف، فوجد أن من توفرت فيه هذه الصفة من الصحابة أحد رجلين: عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، إلا أن الأول ربما يريد الأمر فيرى فى طريقه عقبة فيدور إليه، والثانى يرى الاستقامة لا يبالى بالعقبة تقوم بين يديه.فهو بهذا إلى الشدة أميل منه إلى اللين[١٠].

ولما وقع اختيار أبى بكر على عمر جعل يستشير فيه كل من دخل عليه من الصحابة، ثم دعا عثمان بن عفان فأملاه كتاب عهده لعمر، وهاك نصه: بسم الله الرحمن الرحيم: هذا ما عهد به أبو بكر خليفة محمد رسول الله (ﷺ) عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة. وفى الحال التى يؤمن فيها الكافر ويتقى الفاجر. إنى استعملت عليكم عمر بن الخطاب؛ فإن بر وعدل، فذلك علمى به ورأيى فيه، وإن جار وبدل فلا علم لى بالغيب، والخير أردت ولكل امرئ ما اكتسب ﴿ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

ولما ولى عمر الخلافة صعد المنبر فقال: إنى قائل كلمات فأمنوا عليهن؛ فكان أول كلام قاله حين استخلف: إنما مثل العرب مثل جمل أنف اتبع قائده، فلينظر قائده حيث يقوده. وأما أنا فورب الكعبة لأحملهم على الطريق[١١].

ثم لخص عمر بن الخطاب سياسته فى موضع آخر تلخيصًا جامعًا بقوله: أيها الناس من رأى منكم فىَّ اعوجاجًا فليقومه. فقام له رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا. فقال: الحمد لله الذى جعل فى هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه(١٢).

هذا وقد حرص عمر بن الخطاب على تحقيق العدالة ونظام الشورى بين الرعية، وعندما يقتضى الأمر الفصل فى مسائل خطيرة؛ كان عمر يدعو إلى اجتماع عام للمسلمين فى مسجد النبى، وكان كبار الصحابة يشهدون هذه الاجتماعات، وكان الاجتماع يستغرق أحيانًا عدة أيام. ومثال ذلك، عندما أثيرت مسألة ما إذا كانت أراضى العراق والشام التى فتحها المسلمون تقسم بين الجند أم لا، استدعى ممثلين عن كل قوم من أقوام العرب المقيمين فى المدينة، وعقد اجتماعًا آخر هام عشية واقعة نهاوند. إذ أراد الخليفة عمر أن يقود الجيش العربى بنفسه. وقد فصلت الشورى فى مسائل كثيرة تتعلق بالدولة، مثل رواتب الجند، وإنشاء الوظائف والدواوين المختلفة، وتعيين العمال وحق الأجانب فى الاتجار فى بلاد المسلمين وجباية الضرائب منهم، إلى غير ذلك.

كان لتلك المناقشات التى تجرى بين أعضاء هيئة الشورى صفة معترف بها، فقد كانت الشورى دعامة أساسية فى أداة الحكم فى عهد الخليفة الثانى عمر بن الخطاب الذى صرح بجلاء أنه: لا خلافة بدون شورى، ومن ثم غدت الشورى من الوجهتين النظرية والعملية ركنًا جوهريًّا يرتكز عليه نظام الحكم لدى المسلمين(١٣).

بل كان فى وسع المواطن العادى إذا شاء، أن يسهم فى إدارة الدولة؛ فقد كان عمر بن الخطاب (ﷺ) حريصًا على ذلك. فعندما أثيرت مسألة تعيين جباة للضرائب فى الكوفة والبصرة والشام أمر مواطنى تلك الأقاليم بأن يختاروا من بينهم الأشخاص الذين يرونهم أهلا لهذه الثقة. وعين عمر من اختارهم

أهالي الأقاليم.

هذا ويجمع المؤرخون على أن الخليفة الثانى عمر بن الخطاب أول منظم إدارى للدولة العربية الإسلامية الناشئة؛ وعمر بإجماع مؤرخى العرب والغرب يقف وحده فى الصف الأول بين حكام العالم من عرب وعجم، والمؤرخون الأوربيون فيما يقدرونه فيه شخصيته النادرة وبراعته، وبعد نظره، وهدوء أعصابه وحسن إدارته، وقد تمكن بها جميعا من تسيير دفة الفتوحات فى طول الأرض وعرضها وهو فى مكانه بالمدينة عاصمة الخلافة العربية الإسلامية. ففى عهد عمر بن الخطاب اتسعت الأمة الإسلامية نتيجة الفتوحات، فقسم عمر الدولة إلى ثمانى ولايات وهي: مكة، المدينة، والشام، والجزيرة (وهى بلاد ما بين النهرين) والبصرة، والكوفة، ومصر ، وفلسطين، وكانت فلسطين فى عهد البيزنطيين ولاية مقسمة إلى عشر مقاطعات؛ غير أن عمر بن الخطاب قسمها إلى مقاطعتين كبيرتين، حاضرة الأولى أيلة، وحاضرة الثانية الرملة، وجعل لكل مقاطعة منها حاكمها الخاص. وقسمت مصر إلى مصر العليا ومصر السفلى، وعرف القسم الأول بالصعيد وكان يشتمل على ثمانى وعشرين مقاطعة، وعين حاكمًا عليه ابن أبى السرح، أما القسم الثانى فكان يشتمل على خمس عشرة مقاطعة، كان يحكمها عمرو بن العاص، الذى كان فى نفس الوقت الوالى على مصر كلها. وأبقى الخليفة عمر على الأقسام الإدارية التى كانت قائمة فى عهد الدولة الفارسية. وكانت تلك المقاطعات القديمة هى فارس وكرمان وخراسان ومكران وسجستان وأذربيجان [١٤].

كان كبار الموظفين فى الولاية هم: الوالى، والعامل، والقاضى، وكاتب الديوان وصاحب بيت المال، وكان لكل ولاية مقر دائم للحكومة يسمى بدار الإمارة، كما كان لها أمناء دائمون يسمون بالديوان، وعندها وجه عمر عمار بن ياسر ليكون واليًا على الكوفة، بعث معه هيئة مدربة يوثق بها تتألف من عشرة أشخاص، وكان لكل مقاطعة حاكمها ويسمى بالعامل، وقاضيها الذى يفصل فى أقضية المقاطعة. على حين يتبع جميع موظفى المقاطعة حاكم الولاية وهو الوالى، وكان لكل قسم من

الأقسام الفرعية للمقاطعة عامله والهيئة التابعة له.

عين عمر بن الخطاب على الولايات عمالا أو ولاة يستمدون سلطتهم من الخليفة الذى كان يجمع فى يده السلطتين التنفيذية والقضائية. وكان أمراء الأقاليم يسمون عمالًا، ومعنى عامل يفيد أن صاحبه ليس مطلق السلطة وقد استعملت كلمة والٍ فيما بعد[١٥].

اختار عمر بن الخطاب الولاة من العرب، وسار على هذه السياسة من جاء بعده من الخلفاء الراشدين والأمويين. وكان عمر حريصًا كل الحرص على أن يأخذ عماله بسيرته، ويتحرون أساليبه ونزاهته، وهذا سبب مراقبته لعماله واستطلاع أخبارهم، وأخذ المذنب منهم بالقصاص الشديد والعقوبة البليغة. وكان عمر يسأل الرعية إذا وفدت عليه فى موسم الحج، وفى غير ذلك الموسم؛ عن حال أمرائهم وسيرتهم فيهم. وكان عمر قد أقام محمد بن مسلمة مفتشًا عامًّا يرسله إلى كل بلد شكا أهله من أميرهم، وكان عمر يثق به ثقة عظيمة، وكان عمر يحصى أموال عماله قبل توليتهم، فإذا زاد لهم مال بعد ولايتهم صادره، وقد صادر عمر أموال عامله على مصر عمرو بن العاص، وأموال عامله على البحرين أبى هريرة، وقد ذهب كل منهما إلى أنهما نميا ثروتهما من التجارة، ولكن عمر بن الخطاب كان يرى أن يحصر العامل كده فى خدمة أهل عمله، أما الاتجار وتثمير الأموال فهذا ليس من شأن عمال الدولة. وكان عمر لا يولى عاملًا إلا إذا كتب له عهدًا أو أشهد عليه رهطًا من المهاجرين والأنصار، واشترط عليه ألا يركب برذونًا (حمارًا)، ولا يأكل نقيًّا، ولا يلبس رقيقًا، ولا يتخذ بابًا دون حاجات الناس[١٦].

وكان عمر شديدًا على ولاته؛ يخشى أن يرهبوا الناس فيذلوا نفوسهم ويعلموهم الجبن ويطبعوهم على الصَّغار فكان يفتح صدره لأية شكاية فى أحد عماله؛ فيعلن ذلك لعامة المسلمين فى خطبه.

هكذا كان عمر حريصًا على كرامة المسلمين وعزة نفوسهم، يحميهم وينتصف لهم من عدوان الولاة منهم. وما حادثة ضرب ابن عمرو بن العاص لأحد مواطنى مصر وأخذ هذا المواطن القصاص من ابن العاص إلا مثال واضح على ذلك.

٣- خلافة عثمان بن عفان وعلى بن ابى طالب

لما طُعن عمر بن الخطاب (ﷺ) دخل عليه نفر من الصحابة فقالوا له: يا أمير المؤمنين لو استخلفت. قال: من أستخلف؟ لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيًّا لاستخلفته، فإن سألنى ربى قلت: سمعت نبيك يقول: إنه أمين هذه الأمة، ولو كان سالم مولى أبى حذيفة حيًّا استخلفته، فإن سألنى ربى قلت: سمعت نبيك يقول: إن سالما شديد الحب لله فقال رجل: أدلك عليه. عبد الله بن عمر. فقال: قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا، لا أرب لنا فى أموركم، ما حمدتها لأرغب فيها لأحد من أهل بيتى. بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ويسأل عن أمر أمة محمد. أما لقد جهدت نفسى وحرمت أهلى، وإن أنج كفافًا لا وزر ولا أجر إنى لسعيد[١٧].

وقد خشى أصحاب رسول الله أن يقضى عمر نحبه دون استخلاف، فذهبوا إليه مرة أخرى وقالوا: يا أمير المؤمنين؛ لو عهدت عهدًا؟ فقال: عليكم بهؤلاء الرهط الذى مات رسول الله (ﷺ) وهو عنهم راض، قال فيهم إنهم من أهل الجنة: على بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وسعد بن أبى وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام حوارى رسول الله (ﷺ) وابن عمته، وطلحة بن عبد الله، وعبد الله بن عمر على ألا يكون له من الأمر شىء. وأوصى بأن تكون الخلافة للرجل الذى يقع عليه الاختيار من الفريق الذى فى صفة عبد الله بن عمر فى حالة تساوى الأصوات، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فليكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف. ثم دعاهم عمر وقال لهم: إنى نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، لا يكون هذا الأمر إلا فيكم. وقد قبض رسول الله (ﷺ) وهو عنكم راض. إنى لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم، ولكنى أخاف عليكم

اختلافكم فيما بينكم فيختلف الناس. فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم، ويحضر عبد الله بن عمر مشيرًا ولا شىء له من الأمر، وطلحة شريككم فى الأمر. فإن قدم فى الأيام الثلاثة قبل قدومه فاقضوا أمركم، وقال عمر لصهيب: صل بالناس ثلاثة أيام، وأدخل عليا وعثمان والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وطلحة إن قدم، وأحضر عبد الله بن عمر ولا شىء له من الأمر. وقم على رؤوسهم؛ فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلًا وأبى واحد، فاشدخ رأسه أو اضرب رأسه بالسيف، وإن اتفق أربعة فرضوا رجلا منهم وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما، فإن رضى ثلاثة رجلا منهم وثلاثة رجلا منهم، فحكموا عبد الله بن عمر، فأى الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم. فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس(١٨).

فلما مات عمر بن الخطاب اجتمع هؤلاء النفر وبعد تشاور ونقاش انتهى بهم الأمر إلى تولية عثمان بن عفان أمر الخلافة. وقد وضع عثمان بن عفان لولاته خطوطًا عريضة للسياسة التى يتبعونها، فقد كتب إلى عماله يقول: أما بعد فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة. وإن صدر هذه الأمة خلقوا رعاة ولم يخلقوا جباة وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء، ألا وإن عدل السيرة أن تنظروا فى أمور المسلمين وفيما عليهم، فتعطوهم مالهم وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنوا بالذمة فتعطوهم الذى لهم وتأخذوهم بالذى عليهم، ثم العدو الذى تنتابون فاستفتحوا عليهم بالوفاء(١٩).

وفى خلافة عثمان كثرت الولايات بتكاثر الفتوح، وكان والى الشام حينئذ معاوية بن أبى سفيان، وقد استغل ثقة عثمان فيه وتساهله معه فأخذ يعين الموظفين والعمال المختلفين فى مدن الشام الواقعة ضمن ولايته مثل حمص وقنسرين والأردن وفلسطين، كما عين القضاة أيضًا. وإلى جانب ولاية الشام كانت هناك ولايات:

الكوفة والبصرة وقرقيسيا، وأذربيجان، ونهاوند، والرى، وهمذان، وأصفهان، وكانت إفريقية تابعة لأمير مصر. وكان شرقى الجزيرة العربية، البحرين وعمان يتبعان أمير البصرة. ولم يحدث تبديل كبير فى عهد عثمان فى دواوين القضاء، وقد عين عثمان قاضيًا خاصًّا فى المدينة نيابة عنه بعد أن أصبح عاجزًا عن الجلوس للقضاء بين الناس. ولم يكن الخليفة يعين سوى قضاة المدن الكبرى. أما المدن الصغيرة فكان العامل يقوم بتعيين القاضى فيها[٢٠].

كذلك لم يجعل عثمان ولاته على التقشف والبعد عن مواطن التهم والريبة كما فعل عمر بن الخطاب؛ إذ كان يأخذ على الوالى عهدًا ألا يلبس رقيقًا ولا يأكل نقيًّا ولا يتخذ دون حاجات الناس حجابًا. غير أن ذلك التساهل من عثمان لم يكن تهاونًا فى حقوق الله وإغضاء عن حرماته، فكثيرًا ما كان يحث الناس على التمسك بالدين ويأخذهم بالمحافظة عليه ويضرب على أيدى المستهترين حتى كرهوه واستطالوا عمره[٢١].

هذا وقد اتبع عثمان سياسة عمر فى الاستفسار عن الولاة من الوفود وسؤال الرعية عن أمرائها. غير أن ذلك أدى إلى عكس ما كان يرجو، إذ كثر الدس على هؤلاء الولاة، واتخذ المغرضون من ذلك سبيلا للحط من شأنهم. كما كان بعض الولاة يدس إلى الخليفة من يمدحونه عنده[٢٢].

ومما يؤخذ على عثمان أنه كان سريع التأثر بأحاديث الناس؛ زمامه بيد أقاربه ولا سيما مروان بن الحكم. وقد أثار بسياسته هذه وانحيازه إلى ذوى قرباه ومحاباتهم - رغم نزاهته وفضائله الكثيرة - كراهة أهل المدينة وكثيرين من أهالى الأمصار الإسلامية، فقام بعض المتعصبين من أهل الأمصار بافتعال الفتنة الكبرى التى انتهت بمقتله فى النهاية. ويبدو أن ما كان عمر بن الخطاب خائفا منه قد حدث؛ إذ تفرقت كلمة المسلمين على اختيار خليفة بعد مقتل عثمان ومع ذلك حسم على بن أبى طالب الموقف لصالح وحدة المسلمين فبايعه الناس على الخلافة؛ حيث

بادر بما عرف عنه من الشدة فى الحق وعدم الهوادة فيه؛ بعزل الولاة الذين ولاهم عثمان والذين كانوا مثار الفتنة وسبب خروج الثوار عليه، ولم يصغ على لنصيحة بعض الصحابة له بإبقائهم حتى تهدأ الحالة وتستقر الأمور فى نصابها؛ فكان ما حدث من مواقع حربية وفتن أدت لمقتله نهاية الأمر.

خلاصة القول

إن التحليل العام للسلطة لدى الخلفاء الراشدين؛ يكشف لنا من الوهلة الأولى عن طبيعتها المتميزة التى تتمثل فى العديد من المبادئ:

المبدأ الأول

يتمثل فى العدالة، حيث هى المحور الرئيسى لطبيعة السلطة لدى الخلفاء الراشدين .

المبدأ الثانى

يتمثل فى الشورى.حيث هى الأساس الذى يرتكز عليه نظام السلطة لدى الخلفاء الراشدين.

المبدأ الثالث

يتمثل فى احترام الشخصية الفردية بوصف كونها قيمة إنسانية؛ تؤكد مشروعية السلطة لدى الخلفاء الراشدين.

المبدأ الرابع

إطلاق سيادة القيم الإسلامية العليا، حيث لا مجال فى الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة؛ لأنه باختصار من لا يصلح فى الحياة الخاصة فلا موضع له فى الحياة العامة. لذلك كان تأكيد أبى بكر الصديق على هذا المبدأ؛ لأن ما ينطبق على الفرد المسلم ينطبق على الحاكم [أيها الناس؛ إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم].

المبدأ الخامس

النظر إلى الحياة الدنيوية على أنها معاناة؛ والتعامل مع السلطة على هذا النحو على أنه نوع من الاختبار حيث ممارسة الحكم محنة ومسئولية أمام صاحب السلطة الحقيقى الحاكم الأعلى [الله] جل جلاله. من هنا كان تحذير عمر بن الخطاب القاطع لابنه عبد الله بعدم مجرد التفكير فى أمر السلطة. ليبرئ ذمته أمام [الله] عز وجل.

هذه الطبيعة المتميزة للسلطة لدى الخلفاء الراشدين؛ كانت لا بد أن تقود مفكرى السياسة المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين؛ لا لتأصيل أفكارهم السياسية فحسب وإنما لاقتطاف جزء من هذه الخبرة وتقديمها إلى من يهمه أمر صلاح السلطة واستمراريتها؛ بالإضافة إلى ذلك أنها مكنتهم من الآتى:

(أ) فهم المحتوى العلمى للمفاهيم والقواعد السياسية المنزلة ذات الطبيعة المجردة. ذلك أن المفاهيم العامة والقواعد السلوكية الكلية التى دعا الإسلام لتبنيها لا يمكن أن تتضح إلا من خلال تجليها فى سلوك إنسانى ونموذج واقعى.

(ب) فهم حدود الفعل السياسى، والشروط اللازمة لتحقيق مقاصد وأهداف الشريعة تجاه هذا الفعل أو ذاك من الأفعال السياسية ذات الأثر على مصالح الأفراد والجماعات.

(جـ) تقصى القوانين التاريخية التى تحكم البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتمييزها؛ ومن ثم تحديد الوسائل الأنجع لتنظيم الحياة السياسية وفق أحكام الشرع.

لا شك أن دلالة هذه الملاحظات سنجدها واضحة أثناء متابعة مفاهيم السلطة لدى مفكرى هذين القرنين من جهة؛ ولتنظيرهم لوظيفة السلطة وشرعيتها من جهة أخرى، فيما يلى:

ثانيًا: مفاهيم السلطة ومصدرها لدى مفكرى السياسة المسلمين

لم يحظ مفهوم السلطة بصفة عامة لدى مفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين بتعريف اصطلاحى لها؛ وإنما تداولوها فى سياق كتاباتهم السياسية التى عرضنا لها من قبل من خلال تنوعات لفظية.

فهى الخلافة والإمامة العظمى عند البعض، وهى السلطان والملك عند البعض الآخر. وهذا يعنى أن مفهوم السلطة هو مفهوم نقلى شائع - لذا كان عدم تعريفهم لها ليس من قبيل القصور المنهجى؛ وإنما لأن منحى تناولها قد ولى شطر الاتجاه الوضعى؛ ذلك لأن السلطة ترتبط بالواقع السياسى وتنظيم للحياة البشرية اليومية.

ولما كان هذا الموضوع ذا شعب متفرقة والباحثون قد أضافوا القول فيه من جميع جوانبه. لذا سيقتصر بحثنا فيه على بيان مفاهيم السلطة وكذلك مصدرها وبيان مكانة سلطة الخلافة من سلطة الحكومة الإسلامية فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين حتى يمكننا أن نقف على إجابة محددة إزاء السؤال الذى طرحناه فى مقدمة النقطة السابقة.

(١) مفاهيم السلطة

أ- السـلطة

إذا أردنا الوقوف على معنى كلمة سلطة فى الكتاب المبين باعتباره النص المرجعى لمفكرى السياسة المسلمين جلهم؛ لوجدنا أن الكتاب المبين لا يعطى إشارة لكلمة سلطة بهذا المبنى - بصيغة الاسم من الفعل سلّط - ولكن نجدها فى صيغة الفعل مرات. كما فى قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر: ٦].

وقوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾[الرحمن: ٣٣].

و قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣] واضح من خلال آى الكتاب هذه أن مصدر الكلمة فيه هو سلطان. وقد جاء اللفظ فى الكتاب المبين كذلك للدلالة على ثلاثة معان هى كالتالى:

المعنى الأول

وهو السلطان بمعنى الحجة والبينة.

كما فى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴾[النساء: ١٤٤].

وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ [غافر: ٣٥].

المعنى الثانى

وهو سطوة إبليس على أوليائه، ويتبين لنا ذلك من خلال:

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾ [إبراهيم: ٢٢].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ [الحجر: ٤٢].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴾ [النحل: ٩٩-١٠٠].

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْءَاخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِى شَكٍّ ۗ وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَفِيظٌ ﴾ [سبأ: ٢١].

المعنى الثالث

والسلطان فيه يعنى القوة والغلبة والقهر.

كما فى قوله تعالى: ﴿ هَلَكَ عَنِّى سُلْطَٰنِيَهْ ﴾ [الحاقة: ٢٩]، ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾ [الزمر: ٣٣].

ولقد اتفق المفسرون مثل الطبرى والزمخشرى وابن كثير والفخر الرازى، على أن كلمة سلطان لها معنيان أولها: القوة والقهر والغلبة وثانيها: الحجة والبرهان ولكن الطبرى وتبعه ابن كثير ركزا على المعنى الأخير[٢٣].

وحاول بعضهم إيجاد علاقة بين معنى القوة والحجة وذلك بتفسير الحجة على أساس أنها شكل من أشكال القوة تؤدى ذات الوظيفة وهى إخضاع الآخرين لهيمنتها وقهرها[٢٤].

أما المعاجم العربية مثل لسان العرب ومتن اللغة وتاج العروس لا تخرج عن معنى الكتاب المبين بل تعتبره شاهدًا لغويًا؛ لذلك لا تضيف كثير شىء على أقوال المفسرين[٢٥].

والجدير بالملاحظة أن فقهاء أهل السنة هم الأكثر استعمالا لهذه الكلمة[٢٦]. وأخذت على أيدى المتصوفة معنى آخر غير الحاكم السياسى، وكانت تطلق على شيوخ المتصوفة إذ اتخذوا منها ألقابًا مركبة مثل سلطان العاشقين [الشاعر ابن

الفارض، وسلطان العلماء الذى كان يحمله جلال الدين الرومى](٢٧).

والسلطة كما ذكرنا سابقًا تقتضى وجود طرفين، أحدهما له حق إصدار الأمر، والآخر تجب عليه الطاعة والتسليم(٢٨) ففى الإسلام يقوم الحاكم بتطبيق أوامر الشريعة بالسلطة، حيث إنها قوة شرعية . إذ لا تعارض بين معنى الشرعية والقوة. ذلك لأن القوة مطلوبة لإنفاذ الشرع والذود عنه(٢٩).

والقوة لها وجهان وجه رسمى وهو السلطة؛ ووجه آخر غير رسمى هو النفوذ؛ وتكون السلطة هى القدرة على الفعل النابع من السيطرة التامة لجماع أمور الحكم على مقتضى النظر الشرعى فى الإسلام (٣٠).

وهى بذلك توصف بأنها رسمية وتحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى.

ب- الخلافة

معنى الخليفة فى اللغة: هو الذى يستخلفه المرء لا الذى يخلفه دون أن يستخلفه هو... تقول: استخلف فلان فلانًا يستخلفه فهو خليفة ومستخلفه فإن قام مكانه دون أن يستخلفه هو لم يقل إلا: خلف فلان فلانًا يخلفه فهو خالف(٣١).

وأول من أطلق عليه هذا اللقب هو أبو بكر الصديق يقول ابن خلدون: لما بويع أبو بكر الصديق رضى الله عنه كان الصحابة رضى الله عنهم وسائر المسلمين يسمونه خليفة الله؛ وقد أنكر أبو بكر أن يدعى خليفة الله وقال: لست بخليفة الله، ولكنى خليفة رسول الله (ﷺ)(٣٢). وذلك لأن الاستخلاف إنما يكون فى حال الموت أو الغيبة والله سبحانه وتعالى شهيد يخلف عبده المؤمن إذا غاب عن أهله(٣٣).

هذا وقد ربط الكتاب المبين مفهوم الخلافة ومهمة الاستخلاف بالأمة والجماعة قبل ربطها بالفرد. فبينما يستخدم القرآن لفظ (خليفة) فى موضع واحد للإشارة إلى الدور المعهود إلى داود عليه السلام ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [ص: ٢٦]

يستخدم المصطلح نفسه فى موضعين آخرين للدلالة على مهمة الجماعة أو الأمة بكاملها. ففى سورة البقرة يستخدم الكتاب المبين لفظ خليفة إشارة إلى مهمة الإنسان، نوع الإنسان، المتمثلة بخلافة الله عز وجل فى الأرض، والتصرف فى مقدراتها وفق هدى الرسالة وتوجيهاتها :﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وفى سورة النور يستخدم الكتاب المبين لفظ الاستخلاف، المشتق من الخلافة والمفيد لمعنى منح الخلافة وإعطائها، فى سياق حديثه عن دور الجماعة لا الفرد. فيعد الله تعالى المؤمنين بالاستخلاف والتمكين فى الأرض إذا هم أخلصوا العبادة وصدقوا العهد: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥] .

كما جاء لفظ خليفة بمعنى الإمام الأعظم فى السنة المطهرة: يظهر لنا ذلك من خلال قوله (ﷺ): «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلفه نبى، وإنه لا نبى بعدى، وستكون خلفاء فتكثر**، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: **فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم**»[٣٤]. وفيما يلى تفصيل لمعنى الإمامة العظمى.

جـ- الإمامة العظمى

الإمامة فى اللغة: مصدر من الفعل (أم) تقول: " أمهم وأم بهم: تقدمهم، وهى الإمامة، والإمام: كل ما ائتم به من رئيس أو غيره "[٣٥].

وجاء فى لسان العرب " الإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين والجمع أئمة، وإمام كل شىء قيمه والمصلح له، والقرآن إمام المسلمين وسيدنا محمد رسول الله (ﷺ) إمام الأئمة. والخليفة إمام الرعية وأممت القوم فى الصلاة إمامة، وائتم به: اقتدى به.

والإمام: المثال، وإمام الغلام فى المكتب ما يتعلمه كل يوم، وإمام المثال ما امتثل عليه، والإمام: الخيط الذى يمد على البناء فيبنى عليه "(٣٦).

وجاء فى تاج العروس (والإمام: الطريق الواسع، وبه فسر قوله تعالى: ﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ [الحجر: ٧٩]. أى بطريق يؤم أى يقصد فيتميز. قال: والخليفة إمام الرعية، قال أبو بكر: يقال فلان إمام القوم معناه: هو المتقدم عليهم، ويكون الإمام رئيسًا كقولك: إمام المسلمين، قال: والدليل إمام السفر، والحادى إمام الإبل، وإن كان وراءها لأنه الهادى لها)(٣٧). وقال الجوهرى فى الصحاح: (الأم بالفتح: القصد، يقال: أمه وأممه وتأممه إذا قصده)(٣٨).

نستخلص مما سبق أن مادة هذه الكلمة من معانيها التقدم والاقتداء وبهذا نفهم سبب إطلاقها على خليفة المسلمين.

هذا ولم يرد لفظ الإمامة فى الكتاب المبين وإنما وردت لفظ (إمام) و(أئمة). وذلك فى إمامة الخير وإمامة الشر، فمن استعمالها فى الخير قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ([البقرة: ١٢٤] وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣] وقوله تعالى: ﴿ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ [الفرقان: ٧٤] وقوله تعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: ٥].

ومن استعمالها فى الشر قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ [القصص: ٤١] ﴿ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢] ويرى الرازى أن كلمة إمام إذا أطلقت فإنها لا تفيد إلا الهداية والخير. وإذا أريد منها معنى الشر فلا بد من الإضافة المبينة للمراد(٣٩).

وقد ورد لفظ الإمام والأئمة فى السنة المطهرة فى أحاديث عديدة منها

قوله (ﷺ): « فالإمام الأعظم الذى على الناس راع، وهو مسئول عن رعيته...»[١٠].

هذا عن الإمامة فى الكتاب المبين والسنة المطهرة أما عنها فى الاصطلاح فقد عرفت الإمامة بتعريفات كثيرة منها: [أنها خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا][١١].

وأنها [رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة فى مهمات الدين والدنيا][١٢] كما أنها [خلافة شخص من الأشخاص للرسول (ﷺ) فى إقامة القوانين الشرعية، وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة][١٣].

كذلك فالإمامة هى [خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به][١٤].

نستخلص مما سبق أن الإمامة العظمى نيابة عن النبوة، فالإمام المسلم خليفة ونائب عن الرسول (ﷺ) كذلك فإن غاية الإمامة هى حراسة الدين وسياسة الدنيا

د- الملك

الملك كما يقرر ابن خلدون: هو التغلب والحكم بالقهر؛ ذلك لأن الملك منصب يشتمل على الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية؛ فيقع فيه التنافس غالبًا.. وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلبه عليه[١٥].

ويقسم ابن خلدون الملك ثلاثة أقسام:

الأول: **ملك طبيعى** - ويعنى به حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

الثاني: **ملك سياسى** - وينصرف إلى حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

الثالث: **الخلافة** - وهى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم

الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة.

واضح من تعريف ابن خلدون للملك أنه يميز بين أنماط رئيسية للسلطة وليس ذلك فحسب وإنما يبين مصدرها: فإذا كانت سلطة الملك الطبيعى مصدرها قوة التغلب؛ ومن ثم فهى سلطة لا تتقيد بأية قوانين أو قيم. وإذا كانت سلطة الملك السياسى مصدرها قوة العقل القائم على قوانين عقلية.

فإن الخلافة على عكس الملك تمثل دولة من المفروض أن يقوم الحكم فيها على الشريعة التى تعتبر أحكامها السلطة العليا ذات السيادة. ويمثل هذا النمط من الحكم المثل الأعلى لابن خلدون والمعيار الذى قارن على هديه نمطى الملك السابق الإشارة إليهما، وفى رأيه تستلزم الحياة المتحضرة اللجوء إلى قوانين سياسية ملزمة يقبلها الناس. مثل تلك القوانين يمكن أن تحقق أقصى فائدة إذا كانت ترشدهم إلى ما هو أقوم فى الحياة الدنيا والآخرة على حد سواء. إن أحكام الشريعة الإسلامية هى وحدها القادرة على أداء هذه الوظيفة المزدوجة. (فإذا كانت هذه القوانين مفروضة... من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة نافعة فى الحياة الدنيا والآخرة)[٤٦].

والسؤال الآن: هل الشريعة الإسلامية هى مصدر سلطة الخلافة كما يقرر ابن خلدون؟

(٢) مصدر سلطة الخلافة

ذكرنا فى الفصل السابق أن فقهاء السياسة المسلمين قد أكدوا أن القاعدة الأولى من قواعد الإسلام السياسية هى [الحاكمية لله] بمعنى أن الحكم الحقيقى لا يكون **إلا لله، وهى من أولى خصائص الألوهية؛ وقد انفرد بها الله سبحانه وتعالى وليس لأحد من البشر أن يدعيها؛ فالمشرع هو الله؛ والمحلل هو الله، والمحرم هو الله، فما**

أحله الله فهو الحلال وما حرمه فهو الحرام، وقد ضمن الله عز وجل شريعته فى رسالة الإسلام، التى نزل بها جبريل عليه السلام، على الرسول الأعظم محمد (ﷺ) مفصلا إياها.

ولقد طلب الله سبحانه وتعالى من المؤمنين به وبرسوله (ﷺ) أن يلتزموا بشريعة الإسلام. بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١].

وقوله تعالى: ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وهكذا فقد اهتم الكتاب المبين بهذه القاعدة العظيمة اهتمامًا كبيرًا، فاستغرقت ما ينوف على مائتى آية فى أكثر من خمسين سورة من سوره.

وهذا الاهتمام يرجع إلى أن مصير البشرية متعلق بهذه القاعدة إن سعادة أو شقاء، فإن كانت أحكام الله نافذة فى جميع نواحى الحياة سعد الناس. ورغد عيشهم، واطمأنت أنفسهم؛ لأن ما شرعه الله من قوانين توافق الفطرة التى فطر الله الناس عليها. وتنسجم هذه القوانين مع هذه الفطرة. ولذلك فإن هذه القوانين التى هى بمثابة المبادئ والأحكام والقواعد العامة. لا يحق لأحد أن ينال منها بالتعديل أو التبديل. وهذه الأحكام يستحيل تطبيقها إن لم تكن هناك سلطة تقوم بهذه المهمة.

وقد ذكرنا أيضا أن الإسلام ليس دينًا فرديًا، بل هو دين جماعى، لا يتحقق إلا من خلال جماعة، ومن هنا نجد أن خطاب الشارع غالبًا موجه إلى المجموعة والجماعة.

كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦].

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٧].

وقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وتتأكد أهمية الجماعة أو الأمة بوصفها محل التكليف فى المسائل التى تتعلق بالمصلحة العامة للأمة، كقضايا التعليم والجهاد والإدارة والجزاء، كما يتضح من نصوص الكتاب: قاتلوا، فاجلدوا، فاقطعوا... مع أن الذى يقطع يد السارق واحد، وهذا الواحد لا يقطع إلا إذا مكنته الجماعة من القطع، والجماعة لا وزن لها إذا عاشت أفرادًا لا تربطهم سلطة، ولا يجمعهم نظام سياسى ينظم أمرهم، ولا سلطة تنظم شئونهم، وهذا القائد مهما تحلى به من صفات حميدة وخصال حسنة وقوة شخصية فإن كل هذه الخصال لا وزن لها إذا خذلته الجماعة، فتمردت عليه ولم تستمع له ولم تطع أمره.

على هذا الأساس وبناء على مفاهيم السلطة لدى مفكرى المسلمين، يتضح لنا أن منزلة الخليفة من الأمة، منزلة رسول الله من المؤمنين، له عليهم الولاية العامة، وعليهم له الطاعة التامة. لذلك فإن ربط الكتاب المبين لمهمة الخلافة بالجماعة والأمة له دلالات بالغة على طبيعة الدور السياسى والتاريخى الموكل بالأمة، لأنه يعنى، خلافًا للنظرية الاتباعية التى تربط الخلافة بالسلطة التنفيذية للأمة(٤٧)، أن

الخلافة هى مهمة للأمة الإسلامية أصالة، ومهمة القيادة المنتخبة، أو الإمامة المختارة، نيابة وتتأكد مسألة ارتباط مهمة الخلافة الإسلامية من خلال استعراض النصوص النقلية التكليفية التى تشير إلى عدة حقائق:

الحقيقة الأولى

أن الأمة هى محل التكليف الشرعى. فخطاب التكليف القرآنى موجه، فى جملته، إلى الجماعة أو الأمة الإسلامية، لا إلى فرد معين من أفرادها.

الحقيقة الثانية

أن ارتباط مهمة الخلافة بالأمة الإسلامية تظهر عند التأمل فى الآيات القرآنية التى تحمل الأمة الإسلامية عامة مسئولية متابعة المهمة التى حملها رسول الله (ﷺ) منذ البعثة حتى انتقاله إلى الرفيق الأعلى، مهمة الشهود وإقامة النموذج الإنسانى الرفيع المتسامح كما فى قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

فمهمة الشهود على الناس وإقامة الحجة عليهم من خلال الالتزام الكامل بتعاليم السماء، هى مهمة الأمة الإسلامية بعد رحيل رسول الله (ﷺ) وليست مهمة فرد معين، فالأمة هى الخليفة لرسول الله فى حفظ الدين وسياسة الدنيا والقائد الذى تختاره الأمة لتولى السلطة السياسية هو نائب عن الأمة فى تدبير شئونها السياسية.

الحقيقة الثالثة

وهى نتيجة منطقية للحقيقتين الأولى والثانية، وتتمثل فى أن ربط الخلافة بالأمة، بدلًا من إضافتها إلى القيادة التنفيذية، ليست مسألة اصطلاح لفظى، بل هى مسألة تحديد مفهومى، له أثره المهم فى تصور طبيعة السلطة السياسية وحدودها، وبالتالى فى تطوير النظام السياسى الإسلامى وفق منهج متسق مطرد. ذلك أن

اعتبار رئيس الدولة خليفة لرسول الله (ﷺ) بالمعنى الذى حددته النظرية الاتباعية والمتعلق بحفظ الدين وسياسة الدنيا - يؤدى إلى إعطاء منصب الخلافة مهمات وصلاحية فوق ما يحتمل [**نظرًا للدلالات الخطيرة التى يولدها هذا الاعتبار، والمتمثلة فى النظر إلى مهام الخلافة ومقاصدها على أنها امتداد لمهام النبوة ومقاصدها**] لهذا ارتبطت الخلافة بالأمة وليس بشخص الخليفة الذى وإن كان ينعم بسلطات سياسية عظيمة، لكن سلطته الدينية كانت ضعيفة جدًّا، ولا تضفى عليه شيئًا من القداسة أو العصمة.

فى ضوء هذه الحقائق نستطيع القول إن السلطة العليا والسيادة هى لله ولشرعه الذى انتهجه للعباد ثم ألحق فى يد العباد أو من يمثلهم - كأهل الحل والعقد - لاختيار من ينفذ الأحكام وهذا الأخير يظل وجوده رهينًا بتحقيق معانى الشرعية فى الدولة. فمصدر السلطة فى الإسلام ينحدر من الشريعة إلى المسلمين إلى الخليفة خلافًا للنظام الثيوقراطى الذى تنحدر فيه السلطات من الله إلى الحاكم إلى الشعب.

(٣) مكانة سلطة الخلافة من سلطة الحكومة الإسلامية

(الشرعية السياسية)

إن الشرعية السياسية تعنى فى أبسط مفاهيمها تبرير الوجود السياسى من منطلق الوعى الجماعى"[١٨].

لو حاولنا أن نحلل تاريخ العلاقة بين الحاكم والمحكوم وعقب مقتل عثمان بن عفان لوجدنا أن العقل الإسلامى حتى مطلع القرن الثانى الهجرى (خصوصًا تيار المعتزلة) يؤكد على ضرورة السلطة والسلطان لكف الناس عن التظالم والتغالب. أما النقليون من المحدثين والفقهاء فقد كانوا ينظرون إلى ضرورة السلطة انطلاقا من ضرورة تحقق بعض الوظائف فى المجتمع الإسلامى التى لا يمكن فى نظرهم تحقيقها بدونها؛ فقد أنشأ النبى سلطة كما مثل الشيخان سلطة أيضا؛ وكانت القضية كلها مزعجة جدًّا بالنسبة إلى سلطة عثمان بن عفان الذى سعى إلى تأسيس دولة

تنضبط داخلها الأمور كلها، حيث رأى أن الجهاد على الحدود فرصة للتخلص من ثورى الأمصار؛ لكن حالة التسلح الدائم والتأهب المستمر كانت تصب في النهاية فى غير صالح السلطة. إذ كان الجند الإسلامى يرتد من الجبهة أحيانا ليصحح بقوة السلاح وضعًا شاذًا خلقته السلطة. ثم إن هذا الجند الداعى كان يكسب باستمرار جماهير غير عربية إلى صفوف الإسلام والمسلمين؛ وهى جماهير كانت تستظل بمظلة مبدئيات الأمة لتطالب بالمشاركة الكاملة فى المنظومة شأن العرب أنفسهم.

لذلك قال على بن أبى طالب فى مواجهة الخوارج الداعين إلى حاكمية الله فى مواجهة ما اعتقدوه حاكمية السلطة .. إنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل فى إمرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل؛ ويجمع به الفىء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ فيه للضعيف من القوى.. "[٩]".

وواضح فى ظل وظيفة كهذه أن الحكم على صلاحية هذا الحاكم أو ذاك سيكون على أساس منها.

وهذا ما أثبتته التجربة التاريخية للأمة مع الأمويين فالعباسيين؛ حيث إن الجزء الأكبر من جهود الأمة استنزف فى محاولات (الخلفاء) لتحويل سلطة الخلافة عن طبيعتها الإسلامية إلى دولة (ملك)؛ وصراع عصبيات الأمة من أجل الحيلولة دون ذلك. وفى حين عجز المعتزلة العقلنيون تمامًا عن اقتراح بديل أو تقديم إسهام نظرى متميز لإصلاح الموجود، وانصرفوا للالتحاق بالسلطة فى النهاية فى محاولة لعقلنتها[١٠]. قدم أهل النقل أصحاب الحديث (فقهاء السياسة) إسهامًا تحليليًا مهمًا فى مجال تمييز الطبيعة السائدة للسلطة، وتطورات قضيتها فى المجتمع الإسلامى منذ نهاية عصر النبوة والراشدين.

يروى سعيد بن جمهان (ت ١٣٠ هـ) عن سفينة (مولى النبى/ ت ٧٥ هـ) عن النبى (ﷺ) أنه قال: «**الخلافة ثلاثون عامًا ثم يكون بعد ذلك الملك**... قال سفينة:

أمسك خلافة أبى بكر سنتين، وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتى عشرة سنة وخلافة على ست سنين... »(٥١).

وفى حين تبدو رواية الحديث على هذا النحو موجهة ضد السفيانين من بنى أمية، فإن رواية أخرى تجعلها موجهة ضد الأمويين من المروانيين بشكل عام.

بالإضافة إلى هذه الروايات المتعددة للحديث تورد المصادر أقوالًا كثيرة للخلفاء الراشدين وبعض الصحابة والتابعين فى التمييز بين الخلافة والملك (٥٢).

ورغم أنه يمكن الجزم بأن بعض هذه الروايات متأخر نسبيًا وموجه ضد بعض (ملوك) بنى أمية أو بنى العباس، فالواضح أنه يعكس النظرة العربية القديمة [التى قدمناها فى مدخل الدراسة] التى دعمها الإسلام تجاه الملك. فقد كان القرشيون والمضريون بشكل عام يفخرون بأنهم كانوا فى الجاهلية (لقاحًا). بمعنى أنهم لم يخضعوا لسيطرة ملك أو إمبراطور . وعندما حاول البيزنطيون مد نفوذهم إلى مكة عن طريق مسيحى عربى شريف هو عثمان بن الحويرث إذ ألبسوه تاجًا وبعثوه زعيمًا عليهم سارع القرشيون إلى قتله(٥٣). وعندما بدأ النبى (ﷺ) يؤسس سلطته فى المدينة لم يترك الكتاب المبين شكًّا فى أن ما يجرى تأسيسه ليس ملكًا بالمعنى الذى كرهه العرب للملك (الكسروى والقيصرى). وما كان تصوير الشيخين أبى بكر وعمر بن الخطاب للخلافة الشورية سوى تأكيدا لهذا. لكن مع تقدم حركة الفتوح بدأت المخاوف تتصاعد من جديد من الملك وشروره؛ إذ لاحظ كثيرون تزايد تدخل السلطة فى شئون القبائل؛ والميل المتزايد نحو السلطة المركزية؛ وهو أمر رأوا فيه تهديدًا للأمة؛ ولتوازن عصبياتها. فما كان من أهل النقل وفقهاء السياسة إلا تبرير مشروعية السلطة الملكية طالما تسمح بتحقيق الأهداف الرئيسية للأمة (الصلاة - الجهاد - قسمة الفيء - العدالة القضائية) (٥٤).

كما رأوا أن تضحيتهم هذه أو تبريرهم هذا إنما هو لصالح الوحدة والجماعة

اللتين بدونهما لن تستمر الأمة.

فى الوقت الذى كانت فيه اتجاهات كهذه تثبت وتتجذر فى أوساط رجال النقل؛ كان رجال العقل فى السلطة ينظرون لها، ويحاولون عقلنتها؛ لكنهم لم يكونوا يستطيعون التنكر لثوابت الأمة ومبدئياتها.

وهنا يأتى دور الفكر السياسى الإسلامى ابتداء من القرن الرابع الهجرى؛ ليكمل ما بدأه أصحاب النقل والعقل مقدمًا نظريته التوفيقية بين مقتضيات النقل ونوازع العقل؛ لكنه ابتكر مدخلًا جديدًا تمامًا عما سبق؛ بخصوص التوفيق بين الشرعية السياسية لسلطة الخلافة الملكية وبين سلطة الأمراء والسلاطين الذين استقلوا بولايتهم عن سلطة الخلافة.

هذا الابتكار تمثل فى التقاليد الإسلامية الأولى ذاتها التى لم تقبل سوى خليفة واحد. كما أن القرآن واحد والرسول واحد، وكما أن هذا يعنى أن القانون واحد والتصور واحد؛ فكذلك لا بد وأن تكون سلطة القائد الأعلى أى الذى يتولى حكم الجماعة باسم تلك الإرادة التاريخية لا بد وأن يكون واحد، وإن تعدد الحكام أمر تبرره الحجة العقلية طالما كان هناك خضوع لإرادة الأمة؛ التى ينوب عنها خليفة واحد.

إن الفكر السياسى الإسلامى؛ وهو يقدم نظريته التوفيقية تلك إنما يستند إلى فكرة أن العلاقة التى تربط مختلف أجزاء الأمة هى أساسًا مفهوم معنوى أو علاقة معنوية. وهو بهذا الصدد إنما يعكس حقيقة الوعى الجماعى بالانتماء المعنوى.

ذلك؛ لأن الأمة الإسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان، ومن ثم لا تتحدد بإقليم أو بحدود مصطنعة وضعها البشر. إنها دائمة؛ لأنها حقيقة مجردة تختلف وتستقل وتتميز عن الأدوات النظامية المعبرة. اختفاء الخليفة الواحد بمعنى تعدد الحكام لا يمنع من وجود تلك الأمة، بل إن التناقضات الطائفية والصراعات

العصبية فى سبيل الوصول إلى السلطان لا يحول دون بقاء وثبات واستمرارية المفهوم المعنوى للأمة الإسلامية(٥٥).

وفى ضوء هذه الحقيقة: يتضح لنا أن سلطة الخلافة الإسلامية هى بمثابة التعبير المعنوى عن الجماعة الإسلامية، وأن النظم الأخرى النابعة منها أو المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لتلك السلطة بتحقيق فاعليتها فى مكان معين أو زمان معين.

ومهما قيل عن أن هذه النظرية [التى يمثلها الماوردى والغزالى وابن جماعه وابن خلدون] قد ألحقت الضرر بالنظرية السنية للخلافة، إلا أن أولئك المفكرين وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التسليم بشرعية إمارة الاستيلاء وانعقاد إمامة المتغلب الذى لم يستمد سلطانه عن طريق البيعة واختيار الأمة أو يكون غير مستوف للشروط؛ بمعنى آخر، فإنهم اعتبروها حالة ضرورة - تمامًا كالاعتراف بإباحة أكل الميتة للجائع المضطر - وهو اعتراف مؤقت لا ينفى القواعد الأصلية الصحيحة للنظرية السنية؛ وذلك تطبيقًا لمبدأين شرعيين هما: (الضرورات تبيح المحظورات)، (إن دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب). وهذا المبدأ الأخير يعنى دفع الضرر الأكبر بتحمل الضرر الأقل، أى تحمل أخف الضررين.

يقول الغزالى مؤكدًا ذلك (... فإن قيل: فإن تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة؛ وغير ذلك من الخصال، قلنا: ليست هذه مسامحة عن الاختيار. ولكن الضرورات تبيح المحظورات. فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور. ولكن الموت أشد منه. فليت شعرى من لا يساعد على هذا ! ويقضى ببطلان الإمامة فى عصرنا لفوات شروطها ! فأى أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون؛ والولايات باطلة. والأنكحة غير منعقدة، وجميع تصرفات الولاة فى أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام - أو أن يقول: الإمامة منعقدة، والتصرفات والولايات نافذة. بحكم الحال والاضطرار..؟).

"ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرين خير بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره" (٥٦).

وفى محاولة التوفيق بين هذه النظرية وتدهور الأوضاع السياسية لسلطة الخلافة، خطا الماوردى الخطوات الأولى فى ذلك الاتجاه مع تأكيده على أن الإمامة (الخلافة) واجبة بالوحى لا بالعقل؛ وهو ما تمسك به أهل السنة والجماعة فى مواجهة المعتزلة، وأن منصب الخليفة ينبغى شغله بالاختيار الذى يتم بواسطة صفوة مؤهلة لذلك (وهو ما يتناقض بدوره مع نظرية الشيعة حول تنصيب الإمام بالنص والتعيين). وعلى الرغم من أنه لم ينكر حق المحكومين فى سحب ولائهم من إمام فاسد وأنه أكد على أن الكفر يحرمه من منصبه، فإننا نجده يتراجع عند مناقشة حدود سلطات الإمام وذلك بإضفائه الشرعية على أوضاع السلاطين وأمراء الأقاليم الذين دأبوا على خرق السلطة التقليدية للخلفاء. بل إنه ذهب إلى أبعد من هذا حين قال: إنه يتعين على الخليفة الاعتراف بهؤلاء الأمراء حتى إذا لم يكونوا طبقًا للشريعة على أمل أن يساعد ذلك على إقناعهم بالخضوع لسلطة الخليفة. وباستخدام فضفاض للمبدأين الشرعيين السابق الإشارة إليهما، وضع الماوردى المبادئ النظرية التى أدى الإسراف اللاحق فى تطبيقها إلى مزيد من التنازلات النظرية (٥٧).

ولقد جسد الغزالى هذا الاتجاه بوضوح عندما تقلصت سلطات الخليفة العباسى لصالح قوة السلاطين المستقلين بولاياتهم عن مركز الخلافة. بقوله: نحن نرى أن منصب الخلافة ينهض بها السلاطين الذين يدينون بالولاء للخليفة. إن الحكومة فى هذه الأيام ما هى إلا حصيلة للتغلب بالقوة فقط، وأيًا من كان الشخص الذى يدين له هؤلاء القابضون على السلطة العسكرية بالولاء؛ فإنه يكون الخليفة (٥٨).

خلاصة القول

إن سلطة الخلافة الإسلامية أصبحت [بعد التطورات التى حدثت فى الواقع السياسى الإسلامى] هى التعبير المعنوى عن إرادة الأمة، وإن النظم الأخرى التابعة منها أو المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لتلك السلطة بتحقيق فاعليتها. وهذا يعنى أن مكانة سلطة الخلافة من سلطة الحكومة الإسلامية، إنما هو كالفرق بين الأداة وفعلها [فحكومة السلاطين هى الأداة، وسلطة الخلافة هى فعل تلك الأداة] .

ومما لا شك فيه أن صياغة مفكرى السياسة المسلمين لنظرية السلطة على هذا النحو؛ قد مكن للأمة الإسلامية أسباب نهوضها مرة أخرى؛ إذ ظهر سلاطين عظام بدءًا من الزنكيين [عماد الدين زنكى ونور الدين زنكى] الذين مهدوا السبيل أمام السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبى وخلفائه الذين استردوا بيت المقدس ومقاطعات كثيرة من أيدى الصليبيين؛ ممهدين بذلك لأقطاب مماليكهم الذكية التى استوعبت دروس السياسة وعبرها منهم؛ فما كان من الظاهر بيبرس (وهو على مشارف القرن الثامن الهجرى) إلا أن أعاد للخلافة سلطتها مرة أخرى فى مصر [بعد أن قوضها المغول] فاستقدم أحد بنى العباس الذين نجوا من القتل وهو الأمير أبو القاسم أحمد بن الخليفة الظاهر بأمر الله، عم الخليفة المستعصم فى أبهة بالغة، وخرجت القاهرة لاستقباله، وكان يومًا مشهودًا، استبشر الناس فيه بتجدد أمر الخلافة بعد شغور منصبها لمدة ثلاث سنين ونصف، فأثبت قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز الشافعى نسبه وبايعه، ثم تبعه السلطان الظاهر بيبرس، والشيخ عز الدين بن عبد السلام ثم بقية الأمراء. وتلقب بالمنتصر بالله وخطب له بالمنابر وجاءته البيعة من مختلف الأمصار وضربت السكة باسمه.

وأصبح الوجود السياسى للسلطة فى مركز الخلافة منذ هذا التاريخ [٦٥٩ هـ] وحتى الربع الأول من القرن العاشر الهجرى. يتمثل فى:

أ- منصب الخليفة.

ب- منصب الملك أو السلطان. وهو أداة الخلافة [والملك أخص من السلطنة لأن هذه تطلق على جميع الولايات].

جـ- مناصب الأمراء وهم رؤساء الجند ثم نواب السلطة على الولايات.

وهكذا قام فى ظل حكم المماليك فى مصر نظام شبيه بالخلافة حفظ الحضارة الإسلامية العربية [القديمة] لمدة قرنين ونصف من الزمان وذلك على حد تعبير السير هاميلتون جب. **فهل هذا صحيح؟ هل الوجود السياسى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين شبيه بنظام الخلافة قبل ذلك؟**

ثالثًا: نموذج السلطة فى الوجود السياسى لدى مفكرى المسلمين

إذا كان جوهر الوجود السياسى هو الحاكم والمحكوم، فإن النموذج السياسى الواقعى التاريخى لنظام الحكم الإسلامى - كما عرضناه آنفا عند الخلفاء الراشدين - قد أمد مفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين - بقواعد بناء الوجود السياسى؛ الذى يفترض وجود عناصر ثلاثة وهى: فكر سياسى؛ نظم سياسية؛ ممارسة سياسية، وهو ما ضمها جميعا، يظهر لنا ذلك واضحا فيما يلى:

مبادئ السلطة فى الوجود السياسى

بدأت الخلافة الإسلامية جاعلة من مبادئ ثلاثة: المحور الفكرى لنظام الحكم الذى سعت لبنائه؛ وهى مبدأ العدالة ومبدأ الشورى ومبدأ احترام الشخصية الفردية بوصف كونها قيمة إنسانية. وهذا ما انتبه إليه مفكرو السياسة المسلمون أثناء تحليلهم السياسى لهذا النسق؛ وهو ما أوضحوه لنا فى كتاباتهم السياسية التى عرضناها حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين، والتى نستطيع أن نوجزها فى النقاط التالية :

أ- مبدأ العـــدالة

هناك حقيقة لا بد من تأكيدها بخصوص هذا المبدأ وهى: أن السلطة هى أداة لوظيفة تتضمن نوعا من الاستمرارية للكلمة الإلهية وقد تبلورت حول شخص الرسول (ﷺ) الذى جعل العدالة هى الأصل لهذه الوظيفة؛ هذه الطبيعة السياسية للتصور الإسلامى سيطرت بصورة واضحة على نظام الحكم لدى الخلفاء الراشدين؛ وهى ما انعكست بدورها على الإدراك السياسى لمفكرى المسلمين؛ بل وكذلك على ما نستطيع أن نسميه الوظيفة السياسية للنظم الاجتماعية لديهم حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين[٩١].

كما ترجع أهمية مبدأ العدالة فى أنه هو المبدأ الأصيل الذى يشكل ويتحكم فى جميع المبادئ الأخرى السياسية المرتبطة بكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة. من هذا التصور نبعت جميع التقاليد الإسلامية بل إن مراجعة عملية البناء السياسى الإسلامى لدى الخلفاء الراشدين تفصح عن أن مبدأ العدالة ظل دائما هو المحور الأصيل فى نظام القيم السياسية لديهم(١٠).

لو عدنا مع ابن تيمية فى القرن الثامن الهجرى وإلى الآيات القرآنية لوجدناها عامرة بالنص على مبدأ العدالة؛ ويكفى للدلالة الآية الواردة فى سورة النساء ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. الدلالة الحقيقية لما ورد فى هذه الآية يعود إلى أنها تفرق بين تطبيقين هما موضع التحليل العلمى لمفهوم العدالة كمحور للسلوك الفردى من جانب؛ وكوظيفة أو مرفق يتعين على الدولة والجماعة أن تحمى أداءه من جانب آخر.

بالمعنى الأول هى قيمة تتجه إلى الفرد حيث على كل مواطن أن يؤدى الأمانات إلى أهلها؛ ولكنها بالمعنى الثانى تصير محور التعامل فى الخلافات والصراعات حيث تتدخل الدولة أو الجماعة لتقول كلمة القانون(١١).

ولعل خير تعبير عن عمق هذا المفهوم فى التقاليد الإسلامية العربية العودة إلى الواقعة المعروفة والمنسوبة إلى عمر بن الخطاب عندما جاء مصرى يشكو من ابن عمرو بن العاص الذى كان واليًا على مصر، موضع الشكوى أن ابن عمرو بن العاص ضرب مصريا بالسوط عندما تنازعا على فرس كان يملكه المصرى وبحضور والده، وعندما تحقق عمر بن الخطاب من صحة الواقعة؛ دعا عمرو بن العاص وابنه إلى مجلسه ثم أعطى المصرى سوطًا وطلب منه أن يضرب ابن عمرو: [أيا عمرو، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا](١٢).

وهنا علينا أن نلحظ كيف أن مفهوم الحرية فى تصور الخليفة المسلم إنما يتحقق من خلال مرفق العدالة. وهذا يعنى أن العدالة هى عدم الانحياز والحياد وإعطاء كل ذى حق حقه، ومن ثم فهى وحدها التى تمكن المواطن من الحرية[١٣].

وهكذا فإن قيمة الحرية رهن بمبدأ العدالة وليس العكس. وهذا يعنى أن العدالة ترتفع إلى مرتبة القيمة العليا. التصور الإسلامى للعدالة بهذا الشكل كان لابد وأن يقود مفكرو السياسة المسلمين إلى العديد من النتائج:

مفهوم العدالة بمعنى الصلاحية للحياد، وعدم التحيز وحسن التقييم هو شرط من شروط أى ممارسة للسلطة؛ وهو ليس قاصرًا على ولاية القضاء بل يتعدى ذلك لكل إمامة أو ولاية، يقول محمد بن خليل الأسدى: العدل هو الإنصاف فى الحكم، والمراد به التسوية والتعديل على نسبة السواد، من غير ميل ولا اعوجاج عن طريق الحق. إنه الاستقامة فى الحكم على منهاج الشرع، والإصابة للصواب فى القول والفعل[١٤].

العدالة ليست فقط شرطًا مرتبطًا بالصلاحية للممارسة القيادية وإنما هى عنصر من عناصر استخدام السلطة أيا كان قدرها. إنها شرط فيمن يختار لتولى السلطة وفيمن يختار من يتولى السلطة بل هى شرط يجب أن يظل قائما أثناء ممارسة السلطة، وفى جميع مراحل تلك الممارسة. يقول محمد بن خليل الأسدى أيضا: (إن العدل، هو الأمر بالواجب فى الحكم بعد تحقيق المعرفة، والعلم والتصور لكل ما يجب من الاحتياط فى ذلك الأمر. إنه الإصابة فى التصور وفى الفعل، والأمر والحكم بعد العلم والمعرفة، والتروى وصحة القصد، والاجتهاد فى الحق)[١٥].

وفى موضع آخر يقول: (إن الدول تدوم بالعدل ولا تدوم بالجور؛ وعار على الملك أن يحتج بتعذر الأمور التى تطبقها الملوك؛ لأن الاضطرار من تقصير الملك عن ضبط مملكته، وكذلك الرئيس إذا قصر عن ضبط رياسته؛ وكذلك الحاكم إذا

قصر عن ضبط حكمه)[٦٦].

إن مفهوم العدالة يرتفع فى الفكر السياسى الإسلامى ليعبر عن أحد خصائص النظام السياسى المثالى: - يقول ابن تيمية: (أمور الناس إنما تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى قد يكون فيه الاشتراك فى بعض أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق، وإن لم تشترك فى إثم.

ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام)[٦٧].

لهذا كانت السياسة العادلة هى الصفة المتداولة فى الفكر السياسى الإسلامى للتعبير عن النموذج المثالى. والتى يعرفها ابن خلدون بأنها (تلك التى تعنى إسعاد الأمة والعمل على تحقيق مصالحها) [٦٨].

الدولة فى فقه ابن خلدون لا تحقق الرقى الحضارى إلا إذا قامت على مبدأ العدالة، بل إنه يعلن بصراحة أن الدولة عندما تجعل الظلم محورها فإن مصيرها لا يمكن أن يكون إلا الانحطاط السريع ثم الموت أو الفناء. وهو فى هذا إنما يعبر عن تقليد فى جميع كتابات السياسة الإسلامية حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين. الفارابى يصف السلطة الجاهلة بأنها تلك التى لا تتسم بالتعقل والحكمة والعدل. وهى لذلك لا بد وأن تنتهى إلى الخراب والدمار[٦٩].

لو قارنا هذه الصورة لمنطق العدالة لدى مفكرى السياسة المسلمين بالعدالة فى الفكر السياسى اليونانى - لوجدنا بونًا شاسعًا بينهما؛ فالعدالة عند اليونان تستمد وجودها من كلمة القانون (كما رأينا فى مدخل هذه الدراسة). وكلمة القانون أصلها اليونانى مرادف لكلمة القيد، أى اللجام الذى يحكم مسيرة الحقيقة الحية[٧٠].

ومن ثم فإن كلمة العدالة تعنى ما هو مطابق للقانون؛ إنه مفهوم شكلى أساسه أن التشريع أى الإرادة الشعبية أو الإرادة الحاكمة وقد تبلورت فى شكل نصوص معلنة هى علامة الحق وما هو عدل. نرى دلالة ذلك واضحة فى محاورة (الجمهورية) لأفلاطون: حيث المحاورون يتساءلون: عن أى شىء نتحدث؟ فيطرحون موضوع العدالة. فيقف أكبرهم سنًا أى الرجل الذى طحنته التجارب. يستأذن طالبًا منهم أن يخبروه عندما يصلوا إلى نتيجة. ما معنى ذلك؟ فلأحترم وقتى من الضياع، ولأذهب أعمل أى شىء عوضًا عن أن أفقد جهدى فى الجرى وراء سراب خادع[٧١].

هكذا أعلن أفلاطون بهذه العبارة الواضحة عن يأسه من استحالة تحقيق مفهوم العدالة من جانب الإرادة البشرية والقوة الإنسانية. ولا شك أن هذا يفسر لنا لماذا عندما أراد أفلاطون أن يتعامل مع الواقع السياسى الذى كان يحياه فشل فى ذلك فشلًا ذريعًا وهرب من ذلك الواقع السياسى المؤلم متجهًا نحو فلسفته المثالية يضمنها ما لم يسطع له طلبًا.

خلاصة القول: إن الحضارة الإسلامية[٧٢] تنظر إلى مبدأ العدالة على أنه جوهر نظام الحكم والقيم السياسية معًا. إنها حقيقة كلية تمثل النظام، وهى حقيقة جزئية تسيطر على سلوك الفرد المسلم؛ هى نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم وهى مثالية والتزام تفرض على الدولة الإسلامية أن تتعامل من منطلق معين مع غير المسلم؛ بل ومن نفس المنطلق الأخلاقى مع العدو. ولنتذكر بهذا الصدد نصائح الشيخين (أبى بكر وعمر) لجيوشهما أثناء الفتوحات الإسلامية؛ بعدم الاعتداء على الأطفال والشيوخ، وبعدم تخريب الممتلكات أو اغتصاب النساء أثناء القتال أو عقبه. إن سيادة الأخلاقيات التى ظلت ثابتة ولو بقسط معين أيضًا فى مراحل الانحلال والتحلل للعالم الإسلامى نجدها عند كثير من قادة المسلمين. فها هو ذاك صلاح الدين الأيوبى قد اتجه نفس هذا الاتجاه حتى مع أعدائه المغتصبين لإحدى بقاع العالم الإسلامى؛ مما أذهل الصليبيين الذين عبروا عن تلك الأخلاقيات الإسلامية

بعبارة قادتهم الشهيرة (الفروسية والشهامة العربية).

وهكذا فإن الفكر السياسى الإسلامى وهو يعكس هذه الحقيقة لا يمثل إلا الاعتدال ويرفض المبالغة ويأبى إلا التوسط والتوفيق وعدم التطرف. وهو فى هذا منطقى مع الحضارة التى نشأ فيها وعبر عنها.

ب - مبدأ الشورى

هناك حقيقة لا بد من تأكيدها بخصوص هذا المبدأ وهى: أن الشورى لم تكن عند الخلفاء الراشدين تتم بصورة عشوائية أو اعتباطية، وإنما كانت عملًا مخططًا مقصودًا لديهم؛ لذلك وجدناها تمر عندهم بمرحلتين:

المرحلة الأولى

وهى مرحلة الاستطلاع، بمعنى معرفة رأى أهل الخبرة والدراية فى الموضوع المعروض. إلا أنه لا بد من دقة الاختيار لهذا النفر من أهل العلم طلبًا للطمأنينة للرأى الذى يقولون به أو يذهبون إليه. وهذا ما وجدناه واضحًا عند الخلفاء الراشدين، إذ إنهم لم يسألوا غير مختص، ولا من نال سيرته بعض المساس، ولا من له توجه معين يمنع من الاسترشاد برأيه، ولا صاحب الضغينة والحقد. وإنما كانت مشاوراتهم تتجه دائمًا إلى أصحاب النقاء والتقوى والإيمان الواجب.

المرحلة الثانية

وهى مرحلة القياس، بمعنى مطابقة رأى أهل الخبرة أو أهل الحل والعقد على القواعد العامة المستدل بها من كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ). فإن استقام هذا الرأى مع تلك القواعد أخذوا بها. وهنا يجب أن نوضح نقطة هامة وهى أنه لا شورى على الإطلاق فى حكم ورد فيه نص قرآنى أو نبوى. وإنما الشورى فقط فيما لا نص فيه [٧٣].

وهكذا يتضح لنا أن الشورى طابع ذاتى للحياة الإسلامية وسمة مميزة للجماعة المختارة لقيادة الأمة. وغنى عن البيان أن هذه الصورة قد انعكست على

كتابات مفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين. فلم يخل كتاب سياسى من تأكيد الشورى وأهميتها فى تحقيق العدالة والتى هى محور وظيفة السلطة وغايتها.

جـ- مبدأ احترام الشخصية الفردية

وكما طبقت الحقائق المنزلة لدى الخلفاء الراشدين على مبدأى العدالة والشورى طبقت أيضا على هذا المبدأ، وما احترام الشخصية الفردية سوى الرفق بها؛ أى الرفق بالرعية. ومن الصور الواضحة على هذا الرفق ما يرويه لنا صاحب (الفخرى فى الآداب السلطانية) فى [القرن الثامن الهجرى] من أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب قد بلغ [العدل] عنده مداه، إذ كان يحرص على دفع أعطيات المسلمين إليهم فى مواعيدها؛ لا فرق بين عامة وخاصة. وقد أثر عنه أنه كان يقول: والله لئن بقيت ليأتين الراعى بجبل صنعاء حظه من هذا المال (يعنى أموال الفيء) وهو فى مكانه. كما كان لا يعفى أى إنسان مهما كانت منزلته مما يستحق من العقوبة... وكان عمر متواضعًا برغم هذه الشدة التى عرفت عنه. إذ كان يحمل ديوان أعطيات خزاعة حتى ينزل قديدًا، فتأتيه خزاعة فى قديد فلا تغيب عنه امرأة بكر ولا ثيب فيعطيهن فى أيديهن، ثم يروح فينزل عسفان فيفعل مثل ذلك أيضا حتى توفى[٧٤].

التقاليد الإسلامية إذًا والتراث الإسلامى يتخذ موقفًا متميزًا من مبدأ احترام الشخصية الفردية يتجلى ذلك فى احترام الحرية الفردية ذاتها، والمراد من الحرية الفردية أن يكون الشخص قادرًا على التصرف فى شئون نفسه وفى كل ما يتعلق بذاته، آمنا من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أى حق من حقوقه، على أن لا يكون من تصرفه عدوان على غيره ومن هذا التعريف يتبين أن الحرية الشخصية تتحقق بتحقق أمور، وأنها معنى مكون من حريات عدة وهى: حرية الذات، حرية المأوى، وحرية الملك، حرية الاعتقاد، وحرية الرأى ففى تأمين الفرد على هذه الحريات كفالة لحريته الشخصية[٧٥].

لكن ينبغى أن نضع فى الاعتبار أن الحرية فى إطلاقها هى نوع من الفوضى والمساواة فى إطلاقها هى إهدار لآدمية الإنسان. لذلك فإن المحور الأول الذى تنبع منه قيم الحرية والمساواة فى الإسلام هو مبدأ العدالة.

الفرد فى تاريخه الطويل إنما يبحث عن الطمأنينة والشعور بأن كل صاحب حق يستطيع أن يحمى ذاته ويحصل على حقه، العدالة وكل ما له صلة بالتوازن بين الحقوق هو الجوهر الذى تنبع منه جميع القيم السياسية لدى مفكرى المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

(٢) نظام السلطة فى الوجود السياسى

وكما جعلت الخلافة الإسلامية فى عهد الراشدين من المبادئ السياسية التى أشرنا إليها المحور الفكرى لنظام الحكم الإسلامى، فكذلك أقامت نظامها السياسى على أساس توازن حقيقى بين سلطات ثلاث كما يلى:

(أ) سلطة الاختيار (السلطة التنفيذية)

وهى وظيفة الخليفة تنبع منها وتتحدد بها حقوقه وواجباته وليس من حقوقه أن يسن التشريع وإنما عليه أن يخضع لذلك التشريع الذى يستمد مصادره من القرآن والسنة كما أن وظيفة الخليفة كذلك تعيين ولاة الأمصار وقواد الجيوش وجباة الضرائب وسائر عمال الحكومة.

(ب) سلطة الإفتاء (السلطة التشريعية)

سلطة التشريع فى التراث الإسلامى إنما تعنى عملية تخريج الأحكام وليست مرادفًا لفكرة سن القانون بالمعنى الغربى المتداول، والتشريع بهذا المعنى هو سلطة فردية تستمد عناصرها من متغيرين أساسيين: قدرة علمية من جانب، ضمير فردى من جانب آخر. فالذى كان يتولى السلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية هم المجتهدون وأهل الفتيا، وسلطتهم لا تعدو أمرين: أما بالنسبة إلى ما فيه نص

فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، وذلك لأن الدولة الإسلامية لها قانون أساسى إلهى شرعه الله فى كتابه وعلى لسان رسوله فحيث يوجد نص بهذا القانون يجب اتباعه، ولا يكون لرجال التشريع فيه إلا البحث وتعرف الحكم المراد منه حتى يكون تطبيق النص صحيحًا. وإذا لم يوجد نص فى هذا القانون كان لرجال التشريع الإسلامى مجال للاجتهاد والاستنباط على أن يكون مرجعهم فى اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسى فيشرعون فيما لا نص فيه بواسطة القياس على ما فيه نص[٧٦].

وقد انقضى القرن الأول الهجرى ولم يكن للدولة الإسلامية قانون مدون سوى القرآن الكريم الذى جمع فى عهد الخليفة الأول أبى بكر الصديق وكان التشريع فى ذلك القرن على عهد الخلفاء الراشدين وصدر الدولة الأموية بالرجوع إلى القرآن وإلى حفاظ السنة، فإن وجد أهل الفتيا (من الصحابة والتابعين وتابعيهم) نصًا اتبعوه وإلا اجتهدوا برأيهم، وما كانت تدون هذه الآراء الاجتهادية ولا تعتبر قانونًا ولا شرعًا، إلا باعتبار أن مستندها ومرجعها إلى القرآن والسنة.

لكن لما اتسعت دائرة الفتح وانتشر الإسلام فى الممالك القاصية وتفرق حفاظ الشريعة ورواتها فى مختلف الأنحاء مع زيادة وسائل الحضارة والعمران، وتجدد الأقضية والحوادث بتشعب المعاملات والأحوال خيفة من تشتت أحكام الشريعة الإسلامية ودخول الفوضى فى التشريع فكان هذا باعثًا على أمرين:

الأول تدوين الحديث للرجوع إلى ما فيه من الأحكام.

والثانى تدوين المجتهدين اجتهاداتهم وأصولهم التى استندوا إليها فى التفريع والاستنباط. وأول من قام بالأمر الأول الإمام الزهرى بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز، وقد دون ما وصل إليه من السنة فى صحف وعنى الخليفة بتوزيعه على

الأمصار فى أواخر القرن الأول الهجرى، وقام بالأمر الثانى الأئمة المجتهدون: أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وداود وزيد بن على وجعفر الصادق وغيرهم (٧٧).

ومن هذا الحين صار رجال التشريع يرجعون إلى الكتاب والسنة واجتهادات الأئمة، وما كان فى هذا من بأس؛ لأن الرجوع إلى مجتهدات الأئمة، ما كان إلا للاهتداء إلى فهم نصوص الكتاب والسنة والاستعانة على الاستنباط لا لأنها أصل فى الدين وقانون أساسى. وهذا هو الغرض الذى قصد إليه المجتهدون؛ فهم إنما أرادوا أن يضيئوا السبيل لمن يريد الاستنباط من أهله وأن لا يدعوا السبيل ليتهجم على الكتاب والسنة من ليس أهلا للاستنباط؛ وبعبارة أخرى أرادوا أن يسنوا طريقة تشريع لرجال التشريع الذين يأتون بعدهم ويمكنوا من ليس له وسائل الاجتهاد من تعرف الأحكام، وما خطر لإمام منهم رضى الله عنهم أن تلتزم الأمة آراءهم ولا أن يكون تدوين مجتهداتهم حائلًا بين أولى العلم وبين الرجوع إلى نصوص القانون الأساسى ليفهموا كما فهموا أو يستنبطوا كما استنبطوا، ولكن من جاء بعدهم أساء فهم غرضهم وحمل المسلمين على اتباع آرائهم وحرم الاجتهاد بالرجوع إلى أصل القانون الأساسى، فكان من ذلك الحرج قصور التشريع الإسلامى عن مسايرة الزمن وتحقيق مصالح الناس. والتجاء بعض الحكومات الإسلامية إلى العمل بقوانين أمم غير إسلامية. والحق أن السلطة التشريعية لدى المسلمين لو أنها مع اعتمادها على القانون الأساسى الإلهى وضع لها نظام لانتخاب رجالها من بين من تتوفر فيهم شرائط الاجتهاد وحدد عددهم واختصاصهم والتزمت الدولة بآرائهم قضاءً وتنفيذًا لكانت أفضل سلطة تشريعية فى حكومة دستورية ولكفلت حاجات المسلمين فى مختلف العصور (٧٨).

(جـ) سلطة القضاء (السلطة القضائية)

كانت السلطة التشريعية والقضائية تجتمع فى صدر الخلافة الإسلامية فى يد واحدة؛ لأن الخليفة كان يتولاهما، فإن وجد نصًّا قضى به، وإن لم يجد كان يستشير الفقهاء والمفتين من الصحابة فإذا تكون الرأى قضى به، وكذلك كان يفعل من

يعهد إليه الخليفة بالقضاء؛ فكان رجال القضاء من المجتهدين الذين لهم السلطة التشريعية وكان قانونهم هو كتاب الله والسنة الصحيحة، وما يستقر عليه رأى جماعة التشريع.

فقد كان أبو بكر إذا أعياه أن يجد فى الأمر نصًّا فى كتاب الله أو سنة رسوله جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به، وكان يقول: الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ عن نبينا، وكان عمر بن الخطاب يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد فى القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبى بكر قضاء، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعى رءوس المسلمين فإذا اجتمعوا على أمر قضى به، وهذا ما يسمى بالإجماع(٧٩).

وأول خليفة ولى السلطة القضائية نفرًا معينًا هو عمر بن الخطاب، وقد ولى أبا الدرداء قضاء المدينة، وولى شريحًا قضاء البصرة، وولى أبا موسى الأشعرى قضاء الكوفة، وكان هؤلاء جميعًا يولون القضاء والتشريع معًا، يدل على ذلك ما ورد فى كتب تعيين القضاة وقد جاء فى رسالة عمر لأبى موسى الأشعرى التى عرضنا لها فى موضع سابق (الفهم الفهم فيما ورد عليك مما ليس فيه نص فى كتاب ولا سنة).

ولما دون الأئمة المجتهدون اجتهاداتهم واتخذها رجال القضاء مرجعًا لهم كان عمل القضاة لا يخرج عن تطبيق ما رآه غيرهم، وكانوا يقلدون المجتهدين والمفتيين حتى وصل الأمر إلى أن قال علماء الحنفية: إن تقليد الجاهل القضاء صحيح عندنا ويحكم بفتوى غيره(٨٠).

ومن هذا يتبين أن القضاء فى الحكومات الإسلامية المتعاقبة على الحكومة الإسلامية الأولى كان له طوران:

الأول: كان مرجع القضاة فيه إلى القانون الأساسى وكانت لهم مع السلطة القضائية سلطة التشريع.

والثانى: كان مرجع القضاة فيه إلى مجتهدات الأئمة وما كان لهم إلا التطبيق بالتقليد.

وتعيين القضاة من حق الخليفة فتارة يتولى حقه بنفسه ويعين رجال القضاء، وتارة يكل هذا التعيين إلى ولاة الأمصار. يدل على هذا ما جاء فى عهد على بن أبى طالب إلى الأشتر النخعى حين ولاه مصر إذ يقول له: (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور ولا يمحكه الخصوم)[٨١].

وليس تعيين القضاة مانعًا الخليفة أن ينظر بنفسه فى فصل بعض الخصومات؛ لأنه هو صاحب السلطة التنفيذية، وعلى هذا الأساس يجب أن نفرق بين السلطة المؤسسة والسلطات المؤسسة:

السلطة المؤسسة

وهى مطلقة أزلية أبديةً دينية يقف إزاءها الفرد أيًا كان موضعه موقف الخضوع والخنوع؛ إنها السلطة التى وضعت أصول تنظيم العلاقات الفردية والجماعية فى الأمة المسلمة.

السلطات المؤسسة

فيه التى تجمعت فى يد واحدة فى بداية الحكم الإسلامى، وبصفة عامة حتى نهاية عهد عمر بن الخطاب ثم راحت تتوزع تدريجيًا إزاء التطورات المتلاحقة المتعاقبة التى فرضها التغير الكمى والكيفى للمجتمع الإسلامى، فهى ثلاث: الأولى سلطة (الاختيار) وهى مجموعة الاختصاصات التى تتجمع فى شخص الخليفة. والثانية سلطة (الإفتاء) وهى وظيفة العلماء. والثالثة سلطة (القضاء) والتى تعنى تطبيق الشريعة الإسلامية كما فسرها، وأصل قواعدها واستخرج أحكامها فريق العلماء. وقد يبدو أن كلمة الاختيار جديدة على التقاليد الإسلامية والتى هى فى واقع الأمر تمثل اليوم عصب النظرية السياسية فى تقاليدها المعاصرة، فمن المعلوم

أساسًا أن السلطة السياسية هى عملية الاختيار بمعنى تفضيل حل على آخر أو تقديم بديل إزاء بدائل أخرى بما يفرضه الواقع والموقف، ولكن العودة إلى الأصول الإسلامية يفصح بصراحة عن أن الحاكم أو الخليفة إن هو إلا تعبير عن سلطة الاختيار(٨٢).

وهكذا يتضح لنا أن هناك نوعًا من التوازن الوظيفى فى نظام الحكم الإسلامى أساسه التخصص والاستقلال: سلطة الاختيار تقابلها سلطة الإفتاء وتتوسطهما لتخلق التوازن سلطة القضاء. رغم ذلك فهناك مرونة معينة فى التعامل وفى العلاقة بين هذه السلطات الثلاث: الخليفة هو الذى يعين القاضى الذى فى حقيقة الأمر هو وكيل عن الخليفة، وهو الذى أيضًا يمنح العالم سلطة الإفتاء، ولكن الخليفة لا يملك أن يراجع القاضى فى حكمه والفقيه إذا دعى لإبداء رأيه فلا رقيب عليه حتى لو تصدى للخليفة؛ وذلك لأن الجميع تحكمهم فقط التعاليم الإلهية السماوية وقد تبلورت فى نصوص القرآن وما نسب إلى الرسول (ﷺ). دليلنا على ذلك شواهد عديدة فى التاريخ السياسى الإسلامى نذكر منها بعض الوقائع. قدم مرة الخليفة العباسى أبو جعفر المنصور المدينة وعلى قضائها محمد بن عمران الطلحى، فاشتكى الجمالون فى حق لهم على الخليفة. وعندما قدمت الشكوى للقاضى طلب الطلحى من كاتبه أن يأمر الخليفة بالحضور أمامه، وعندما أظهر الكاتب خوفه من ذلك لم يكتفِ القاضى بأن يكتب الكتاب بطلب حضور الخليفة إلى مجلسه بل أمر كاتبه أن يوصل الخطاب بيده. وأقبل الخليفة إلى مجلس القضاء ومعه وزيره (الربيع بن يونس) فلم يعبأ القاضى بقدومهما بل دعا الخصوم وطلب منهم إثبات حقهم. وعقب سماعهم قضى على الخليفة بأحقية دعواهم. ويذكر أيضًا صاحب تاريخ الخلفاء عن الخليفة المنصور واقعة أكثر وضوحًا فى تقاليد احترام حكم القاضى فى مواجهة صاحب السلطة أيًا كان موقعه.

كتب الخليفة العباسى المنصور إلى قاضى البصرة يطلب منه فى قضية بين قائد وتاجر أن يحكم لصالح الأول، وذكر فى كتابه العبارات التالية: (انظر الأرض التى

تخاصم فيها فلان القائد وفلان التاجر فادفعها إلى القائد) فكتب إليه قاضى البصرة (إن البينة قد قامت عندى للتاجر فلست أخرجها من يده إلا ببينة). فأعاد المنصور الكتاب إلى القاضى قائلا (والله الذى لا إله إلا هو لتدفعنها إلى القائد) فأجابه القاضى (والله الذى لا إله إلا هو لا أخرجها من يد التاجر إلا بحق)[٨٣].

وهاك أمثلة أخرى تدل على مدى استقلال السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية (سلطة الاختيار) لدى المسلمين حتى نهاية القرن التاسع الهجرى:

من ذلك ما يحدثنا عنه صاحب (حسن المحاضرة) من أن السلطان الظاهر بيبرس كان منقمعًا تحت كلمة شيخ القضاة عز الدين بن عبد السلام، وكان لا يستطيع أن يخرج عن أمره، حتى إنه قال لما مات الشيخ : (ما استقر لى ملكى إلا الآن) وكان الإمام النووى لا يهاب نصيحة الحكام وقد عارض غير مرة الظاهر بيبرس، ومن ذلك أن بعض العلماء أفتوه بما يوافق هواه فأنكر عليه الشيخ قائلا: (أفتوك بالباطل).

والقاضى زكريا الأنصارى يواجه السلطان قايتباى ويقول له: (اعرف نفسك أيها الملك، فقد كنت عدمًا فصرت مولودًا، وكنت رقيقًا فصرت حرًّا، وكنت مأمورًا فصرت أميرًا، ثم صرت ملكًا كبيرًا، فلما صرت ملكًا تجبرت ونسيت مبدأك ومنتهاك)[٨٤].

ويلخص لنا ابن قيم الجوزيه فى طرقه الحكمية فى السياسية الشرعية دلالة ذلك بقوله (ومن له ذوق فى الشريعة، واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد فى المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل، الذى يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلح فوق ما تضمنته من المصالح: تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علمًا بمقاصدها ووضعها موضعها وحسن فهمه فيها؛ لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة.

فإن السياسة نوعان:

سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها.

وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهى من الشريعة ،علمها من علمها؛ وجهلها من جهلها)[٨٥].

ولو قارنا هذه الصورة للتشريع لدى المسلمين، بالصورة للتشريع عند اليونان لوجدنا فرقًا كالفرق بين السماء والأرض يتضح لنا ذلك من الصورة التى ينقلها إلينا (إكسو نوفون) فى شكل حوار بين (بير كليز)، (أليسبياد).

يسأل أليسبياد الزعيم اليونانى باركليس بقوله:

حدثنى يا باركليز: هل تستطيع أن تخبرنى بما تعنيه كلمة التشريع؟

فيجيبه باركليز: مما لا شك فيه.

ويعقب أليسبياد: باسم الآلهة علمنى ذلك؛ إننى أسمع الكثيرين يغرقون بالثناء على أشخاص لمجرد أنهم يحترمون بعبادة التشريعات وأعتقد أن المرء لا يمكن أن يستحق هذا الثناء إذا لم يعرف ما هو التشريع.

وعندئذ يقول باركليز: أنت تريد يا ألسيبياد شيئًا بسيطًا جدًّا إذا أردت أن تعرف ما هو التشريع. إن هذه الكلمة تنطبق على كل تصويت بمقتضاه الشعب وقد تجمع فى هيئته النيابية فيتخذوا قرارًا بذلك الذى يتعين على المرء أن يفعله أو أن يمتنع عن فعله[٨٦].

واضح من هذا النص أن التشريع فى المفهوم اليونانى يستند إلى ثلاثية فكرية هى وحدها التى تفسر جميع تقاليده الدستورية.

أولًا: التشريع هو عمل إرادى.

ثانيًا: مصدر شرعية القواعد القانونية هو الإرادة الحاكمة، صريحة أو ضمنية.

ثالثًا: هذه الإرادة الحاكمة هى إرادة بشرية، قد تكون فردية، وقد تكون جماعية وقد تقتصر على أن تكون إرادة الأغلبية. التقاليد اليونانية والتى سوف تستعيدها الحضارة الغربية فى القرن التاسع عشر تضيف متغيرًا رابعًا وأساسه أن الشعب لا يمكن أن يصوت إلى على ما هو طيب وصالح. ويستتر خلف ذلك مفهوم عام أساسه التفاؤل فى النظرة التى تسيطر على الإدراك بصدد مفهوم الديمقراطية بمعنى التصويت السياسى(٨٧).

التقاليد الإسلامية تنطلق من مدركات تتعارض وتتناقض مع المنطلقات السابق التحديد بها.

أولًا: فالتشريع ليس عملًا إراديًا بمعنى التصويت على أمر معين وإنما هو عمل علمى بمعنى تخريج القواعد من النصوص القرآنية.

ثانيًا: مصدر شرعية التشريع فى التقاليد الإسلامية هو المطابقة أو الاقتراب أو التعبير عن التعاليم المنزلة.

ثالثًا: الإرادة الحاكمة ليست بشرية ولكنها عليا دينية إلهية. حتى الخليفة إنما يحكم باسمها ومن أجل احترام تعاليمها.

رابعًا: لا موضع للحديث عن سلطة للشعب فى التشريع إلا بمعنى الإجماع.

فى ضوء هذه الحقائق يمكن القول:

إن المفهوم الذى سيطر على الفكر السياسى الإسلامى هو فكرة الاعتدال التى منها استمد مفهوم العدالة أصوله ومتغيراته، والاعتدال يعنى رفض التطرف وعدم تقبل المبالغة، إنه تعبير عن تصور الممارسة السياسية وعن قناعة بخصائص

تلك الممارسة.

وكان طبيعيًّا إزاء ذلك ألا يقبل الفكر السياسى الإسلامى كلا من فكر أفلاطون وأرسطو السياسى، فأفلاطون خيالى يصل به تأكيده لمفهوم العدالة إلى القول بأن القائد كلمته هى القانون، وهو لا يخضع لحكم القانون، ويأتى أرسطو فيصير عبدًا للشرعية بمعنى لا فقط حكم القانون ولكن ذلك التنظيم الوضعى الذى هو تعبير عن الطبقة المتوسطة.

أفلاطون يمركز فلسفته فى مبدأ العدالة لا بمعنى الاعتدال والتوسط؛ ولكن بمعنى تمكين كل فرد من استخدام قدراته الذاتية وملكاته الطبيعية، الدولة تصير أداة لتحقيق الذات الفردية، فإذا أضفنا إلى ذلك سيادة العنصرية لدى أفلاطون وأرسطو، لأدركنا أنه من الطبيعى ما كان للفكر السياسى الإسلامى أن يقبل كلا هذين التصورين، فالحاكم فى التراث السياسى الإسلامى محكوم قبل أن يكون حاكمًا، والعبودية للنص القانونى لا موضع لها.

(٣) خصائص الممارسة السياسية للسلطة لدى مفكرى المسلمين

الممارسة السياسية للسلطة لها وجهان؛ وجه إيجابى ووجه سلبى:

يعرف الوجه الإيجابى للممارسة السياسية بأنه: تحويل القيم السياسية إلى سلوك. وجعل رد الفعل لاستيعاب الجسد لمتغيرات الحياة اليومية يأخذ صورة الواقعة المتجانسة مع القيم والمثاليات.

ويعرف الوجه السلبى للممارسة السياسية بأنه: استخدام القيم السياسية بلا ضوابط. وهو ما يقود إلى التحلل السياسى وإبراز نواحى الشلل فى أبعاد الواقع لتلك القيم. أى فى القيم كحقيقة واقعية. وكما أن الشجاعة بلا ضوابط تعتبر تهورًا فإن الممارسة السياسية بأهداف الأنانية لا يمكن أن تنقلب إلا لتصير أحد أسباب الفساد السياسى[٨٨].

أ- نمط الممارسة السياسية

على ضوء نمط الممارسة السياسية هذه نستطيع القول بأن السلطة لدى الخلفاء الراشدين قدمت لمفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين الوجه الأول الحى لممارسة السياسة - بينما التطورات اللاحقة للسلطة لدى حكام المسلمين قدمت لهم الوجه الثانى لنمط الممارسة السياسية. وهذا ما انعكس فى كتاباتهم السياسية التى اهتمت بتذكير سلاطين المماليك بالنمط الأول للممارسة السياسية؛ وتحذيرهم من العواقب الوخيمة التى تنتج عن عدم ممارستها.

وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نوجز خصائص الممارسة السياسية لدى مفكرى السياسة المسلمين فى هذين القرنين فى نقطتين أساسيتين :

الأولى

هى التأكيد على أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ينبغى أن تكون علاقة مباشرة لا تعرف الوسيط؛ حيث يقف كل منهما إزاء الآخر موقف المساواة؛ لا يفصل أيا منهما عن الآخر أى عقبات اجتماعية أو نظامية.

الثانية

هى التأكيد على أن هذه العلاقة ينبغى أن لا تعرف التميز ولا التنوع، مفهوم التنوع الطبقى بمعنى التدرج التصاعدى لم تعرفه التقاليد الإسلامية؛ إن التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفى لا ينبع لا من متغير الانتماء ولا من متغير الاستمرارية الوراثية. وبمعنى آخر أكثر تحديدًا إن العلاقة السياسية فى المجتمع الإسلامى فى مراحله الأولى امتازت بالبساطة؛ بحيث لم تعرف تقاليده لا التجريد المثالى الذى عرفته الحضارة اليونانية، ولا التركيب النظامى الذى عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية[٨٩] وحتى عندما انتقل الحكم على التصور الفارسى لم يستطع أن يصل إلى المبالغات التى عرفتها تقاليد الحكم الأوتوقراطى؛ وذلك لسبب بسيط وهو أن هناك وظيفة اتصالية حملها على عاتقهم أولئك الذين رأوا أن من واجبهم

الذود عن أى لبس يشوب العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما رسمها الإسلام. نرى دلالة ذلك فيما يلى

ب- الاتصال كمحور للممارسة السياسية

إن النموذج الإسلامى الأصيل للممارسة السياسية يكمن فى مفهوم الاتصال: الذى يعنى نقل المدركات وخلق القناعة من خلال تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة موضوع المناقشة(٩٠).

الحضارة الإسلامية أساسها نشر الدعوة والعقيدة. الحضارة الإسلامية محورها ووظيفتها خلق القناعة بالحقيقة الدينية. واجب الرسول هو الدعوة ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥]. والدعوة هى لقاء بين مرسل ومستقبل. وكما أن الداعى يجب أن يقدم الحقيقة فإن من تتجه إليه الدعوة يجب أن يكون على استعداد لتلقف تلك الحقيقة. إنه تربة يجب أن تكون صالحة لتنبت البذرة بحيث تؤتى ثمارها. هذه الطبيعة المتميزة كان لا بد وأن تكون بخصائصها جميع عناصر ومتغيرات الفكر السياسى الإسلامى فى القرون الهجرية الأولى؛ فالدولة وظيفتها الدفاع عن العقيدة، وأساس شرعية السلطة ومحور سبب وجودها هو نشر الدعوة. الدين والسلطة يتفاعلان كحقيقة دينامية واحدة. ورغم أن المحور الأساسى وجوهر هذا التفاعل هو الحقيقة المنزلة. إلا أن السلطة هى التى تأتى فتخلق ذلك الإطار الذى يسمح للمواطن بأن يحقق ذاته من خلال الاستجابة إلى قواعد الممارسة الدينية.

وهكذا فإن شرعية السلطة هى الدين وأداة الدين هى السلطة. ورغم أن هذه العلاقة أصابها نوع من التبدل والافتعال الذى أفقدها طبيعتها وجوهرها فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين. إلا أنه علينا أن نضع فى الاعتبار، أن الفكر السياسى فى هذين القرنين؛ هو تطبيق للنظم السياسية وللتراث السياسى للقرون الهجرية السابقة عليه، حيث أصبحت السلطة فى حقيقتها ظاهرة اتصالية؛ كما أصبحت مسلكًا من مسالك التعامل بين القوى السياسية وأسلوبًا من أساليب نقل المدركات

والأمانى والآمال فى العلاقة بين المحكوم والحاكم"(١)". نجد ذلك واضحًا فى تحمل سلطة القضاء وسلطة الإفتاء لعبء هذه الوظيفة الاتصالية. فقد وجدنا كيف أن الإمام الشيخ/ عز الدين بن عبد السلام يعد علامة بارزة لهذا الاتصال بين الحاكم والمحكوم وكذلك الإمام النووى والإمام زكريا الأنصارى وغيرهم كثير. بل إن الأمر تعدى ذلك إلى حد تأليف كتاب أو رسالة يشرح فيها القاضى أو الفقيه السبب الذى من أجله سلك سلوك ما إزاء هذا الحاكم أو ذاك.

فالفقيه الشافعى (ابن سيد الناس) الذى عرضنا له فى الفصل الثانى ألف رسالته (السبيل المبين فى حكم صلة الأمراء والسلاطين) يشرح فيها للعامة من الناس الصلة بين العلماء والسلاطين وبيان أهميتها وضرورتها لتحقيق المصالح الدينية والدنيوية بهم.

وابن قيم الجوزية يؤلف كتابه (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ردًا على سؤال سائل له، هل للحاكم أن يحكم بالفراسة؟ حيث يؤكد فى مقدمته للكتاب بأن هذه مسألة كبيرة، عظيمة النفع، جليلة القدر؛ إن أهملها الحاكم أو الوالى أضاع حقًا كثيرًا، وأقام باطلًا كثيرًا، وإن توسع فيها وجعل معوله عليها، دون الأوضاع الشرعية، وقع فى أنواع من الظلم والفساد.

ولا شك أن تعدد قنوات الاتصال فى هذين القرنين يدل على أن هذا تطبيق من نوع آخر للنموذج السياسى الإسلامى فى أصالته؛ وأن هذه الوظيفة الاتصالية لا تقتصر على شرعية الدولة أو السلطة بل تتعداها إلى خلق قواعد التعامل؛ حيث إن واجب الدولة هو أن تدعو إلى كلمة الحق وأن تدعو من خلال الإقناع والاقتناع وألا تكره أحدًا على الاقتناع. هذا المفهوم كان لا بد وأن يتحول إلى قواعد للممارسة فى كل ما له صلة بنظرية التعامل السياسى للسلطة فى الحضارة الإسلامية.

جـ - القوة كأداة للممارسة السياسية

رأينا فى الفصل الأول من هذه الدراسة كيف أن الإسلام قد أكد على أن الحق الذى لا تسانده قوة لا قيمة له. ومن أجل هذا أذن الله عز وجل لرسوله (ﷺ) باستخدام القوة: كى يكون الدين كله لله، ومن أجل الدفاع عمن لا حول لهم ولا قوة. لكن ينبغى أن نضع فى الاعتبار أن القوة فى الإسلام؛ لم تكن كتلك القوة التى تسلب الإنسان حريته وتمس كرامته كما وجدناها عند الفرس فى مدخل هذه الدراسة.

ولم تكن كتلك القوة الغاشمة التى تذهب إلى التدمير والتحطيم بهدف الإخضاع والسيطرة كالتى وجدناها عند الروم. وإنما هى:

قوة فى الإيمان بالله إيمانًا يحرر الضمير والوجدان.

قوة فى الاستعصام بالحق استعصامًا يرهق أمامه الباطل ويندحر.

قوة فى العلم المقوم لشخصية الإنسان، والكاشف له عن حقائق الوجود المادى، وما وراء هذا الوجود من عالم ما وراء الطبيعة.

قوة فى الثروة وتعمير الأرض، واستثمار قوى الكون والانتفاع بها فى الطبيعة من بركات الله وخيراته، وتوزيعها على أفراد الأسرة الإنسانية بالكفاية والعدل.

قوة إقامة المجتمع على أساس من الحرية، والعدالة، والمساواة والتشريع السمح، والعمل الجاد، والمعاشرة الحسنة، والحكم الصالح الذى تكون فيه السيادة للأمة.

قوة فى السلام العام القائم على احترام الإنسان وكفالة حقوقه.

قوة فى الاحترام والحفاظ على المواثيق.

قوة فى التضحية النبيلة والاستشهاد فى سبيل الحق ومن أجل الحياة الحرة الكريمة (٩٢).

وقد أفاض الكتاب المبين للمسلمين فى الكشف عن أسباب القوة وبيان منابعها وعناصرها. وأمرهم بالبحث عنها واستخدامها ومسايرة التقدم البشرى والسبق فى الكشف والاختراع والسلطان، وبين لهم أنها تكمن فى أشياء كثيرة، منها على سبيل المثال: الحديد وما يقوم عليه من الصناعات النافعة بواسطة النار؛ التى هى أقوى منه نتيجة للفكر والعمل؛ وثبت لهم هذه الحقيقة حتى جعلها عقيدة لا قيام لدينهم ولا لدولتهم إلا بها؛ حيث أعلمهم أنه أنزل الحديد مع الكتاب إشارة إلى أن القوة مع الحق لتقوم الحياة بها، فقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحديد: ٢٥]. فلا عزة إذن ولا قوة ولا منعة إلا بالحديد والنار، وهذه سنة الله.

وضرب لهم الأمثلة على ذلك بالملوك الصالحين السابقين من أنبياء وأولياء ف قصة ذى القرنين، وقصة دواد عليهما السلام.

ولا حاجة بنا أن نؤكد أن تلك كلها هى صورة القوة، بل هى عناصر القوة فى الإسلام التى تتفاعل جميعًا لتكون مركبًا كليًّا، يتسلح به الفرد المؤمن كما يتسلح به المجتمع المسلم، مما ينعكس على الدولة فى نهاية الأمر. التى نشير إليها بأن تلك هى دولة قوية، وإذا كنا نستطيع أن نحدد مفهوم القوة العسكرية، ومفهوم القوة الاقتصادية، وكذلك القوة الزراعية وغيرها من الصور المختلفة للقوة، فإننا لا نستطيع أن نحدد موضوعًا معينًا للقوة فى الإسلام، حيث هى حصيلة عدد من القوى تتمثل فى قوة العقيدة، وقوة الخلق، وقوة العلم، وقوة المال، وقوة التنظيم، بالإضافة إلى القوة العسكرية... إلخ (٩٣).

يمكن القول بناءً على ما تقدم إن القوة تمثل الإطار الفكرى للتصور السياسى

الإسلامى للدولة. لكن ينبغى أن نضع فى الاعتبار أنها دولة تؤمن بالوظيفة الاتصالية؛ وهى لذلك دولة عقائدية تقوم على أساس الدمج بين المثاليات الأخلاقية والمثاليات السياسية فى آن واحد. بحيث ترفض الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة، أو التمييز فى قيم التعامل من جانب السلطة بين المسلم وغير المسلم، السلطة فى التقاليد الإسلامية هيبة وظيفية وليست حقًّا مكتسبًا فى الإكراه والاستبداد.

وهذا ما انعكس فى الكتابات السياسية لدى مفكرى المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين. إذ نجدهم يؤكدون على أن القوة هى شرط أساسى لضمان هيبة الدولة من جهة ودفع من تسول له نفسه من الدول فى العدوان عليها من جهة أخرى. وهذا ما انعكس بالتالى على الواقع السياسى لدولة سلاطين المماليك التى حكمت جزءًا كبيرًا من العالم الإسلامى لما يزيد على القرنين ونصف من الزمان.

وهكذا نلاحظ كيف أن الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين جاء ليجمع بين خصائص متعددة ليقدم نسقه الخاص: المتميز؛ فهو يجمع بين الفكر والواقع، وهو يخلق توازنًا معينًا بين الحاكم والمحكوم، وهو لا ينسى أن السيادة وليدة القوة، وأن القوة هى وحدها التى تحمى الشرعية؛ الجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة هى المحور الحقيقى الذى منه تنبع طبيعة وجوهر الفكر السياسى الإسلامى وبه تتحدد خصائص الممارسة السياسية فى ذلك النموذج.

رابعًا: هل هناك سلطة دينية وسلطة زمنية فى الوجود السياسى الإسلامى؟

هل هناك حق مقدس للملوك فى الوجود السياسى الإسلامى؟

هل هناك: دع مالله لله، وما لقيصر لقيصر فى الوجود السياسى الإسلامى؟

خطأ هذه النظريات فى ضوء الوجود السياسى الإسلامى

لم نر تراثًا تعرض للتجهيل من أبنائه والتشويه كالتراث السياسى الإسلامى فى وقتنا الحاضر؛ ولعل ذلك راجع إلى أن منطلق التصور الذى فرضته نماذج التراث الغربى الكاثوليكى [كما قدمنا فى أكثر من موضع فى هذه الدراسة] هو الذى أدى إلى هذا التصور الخاطئ للتراث السياسى الإسلامى جملة وتفصيلًا.

(أ) فكما رأينا من خلال هذه الدراسة؛ فإن الفكر السياسى الإسلامى الذى هو مجموعة التصورات والمفاهيم والمدركات والذى هو المعبر الحقيقى عن مكنو التراث السياسى الإسلامى، قد قام على أساس من حيث الواقع. فقدم لنا إطار متكاملًا للوجود السياسى الإسلامى. الذى عبر عن تعدد وتنوع السلطات التى تستقل عن شخص الحاكم ذاته. ويكفى أن ندلل على ذلك بحقيقتين ذكرهما الباحث آنفًا: الحقيقة الأولى وهى المتعلقة بالتشريع، فتخريج الأحكام ليس وظيفة الحاكم؛ وما نسب إلى الحكام من قبيل سن القوانين بالمعنى المتعارف عليه فى التراث السياسى الغربى لا وجود له فى التراث السياسى الإسلامى؛ فالتشريع فى الفقه السياسى الإسلامى؛ هو حق الفقيه ولا سلطان عليه فى تخريج الأحكام من النص القرآنى إلا ضميره. وعندما جاءت عصور الضعف التى انتابت العالم الإسلامى -كما قدمنا من قبل- وابتعد السلاطين عن عناصر الإسلام الأصيلة، وجدنا الفقهاء يعانون المحنة تلو المحنة. ومع ذلك ظلوا ثابتين فى مواقعهم لم يؤثر فيهم إرهاب هذا الحاكم أو ذاك من حكام المسلمين ولنتذكر بهذا الصدد محنة أبى حنيفة

وابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية فى القرن الثامن الهجرى.

كذلك فإن القاضى رغم أنه كان يستمد ولايته من الخليفة لأنه كان يعين كوكيل عنه، ظل محتفظًا باستقلاله، بمعنى أننا لم نعرف نموذجًا لخليفة ألغى حكمًا لقاض أو عدل فيه. ولا شك أن هذه الخصائص كثيرًا ما يغفل عنها الباحثون عندما يصفون الخليفة بأنه كان يجمع السلطتين الدينية والزمنية، من منطلق التصور الذى فرضته نماذج الممارسة فى التراث الغربى الكاثوليكى. إن الخليفة إنما كانت وظيفته الأساسية تمكين المسلم من ممارسة حقوقه فى يسر بوصفه سلطة اختيار، أى سلطة تنفيذية.

(ب) **كذلك فإن عبارة** (السلطان ظل الله فى أرضه) عبارة لا تستقيم فى ظاهرها مع التراث الفكرى السياسى الإسلامى الذى عرضناه. فلقد فهم بعض الباحثين هذه العبارة وجعلوا بمقتضاها لحكام المسلمين حقًّا مقدسًا. وليس هذا فحسب بل ذهبوا إلى أن نظرية الحكم لدى المسلمين تشبه نظريات الحق الملكى المقدس عند حكام حضارات الشرق القديمة السابقة على حضارة الإسلام؛ مع تعديل يسير اقتضاه تقدم البشرية، وتطور الزمن.

ولا شك أن هذه العبارة التى جاءت لأول مرة فى بعض كتب الخليفة العباسى المنصور قد انتقلت إلى العباسيين عن طريق تطبيقهم لبعض نظم الفارسيين السياسية، التى كانت تقدس الأكاسرة كما قدمنا من قبل، أو عن طريق الحكام البيزنطيين. وهى فى الحقيقة تشير إلى النظرية الكنسية التى تزعم أن الله قال للقديس بطرس: (إن ما حللته فى الأرض فأنا أحله فى السماء، وما ربطته فى الأرض فأنا أربطه فى السماء) بمعنى أن البابا هو ظل الله فى أرضه، وكل أوامره مقدسة لأنها وحى السماء، وقد قامت الكنيسة بمساعدة شارلمان على إعلان الدولة الرومانية المقدسة، بتتويجه ملكًا للرومانيين سنة ٨٠٠م . وأرادت من هذا التتويج أن يكون لها سلطان على الإمبراطور المقدس الذى توجه البابا المقدس الذى له سلطة الحل

والربط فى الأرض وفى السماء. ولا شك أن الخليفة العباسى المنصور، على كبر عقله، وسعة علمه، كان يقصد شيئًا مما تعنيه نظريات الحق المقدس؛ لأنه لو كان يعنى ذلك لتداولها الخلفاء والسلاطين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين على أساس أنهما امتداد للقرون الهجرية السابقة عليهما. كما أن ذلك يناقض مبادئ الإسلام السياسية ويجافى النصوص الصحيحة. فالرسول (ﷺ) يعلن أنه ليس ملكًا ولا جبارًا فى الأرض: ﴿ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢].

وعمر بن الخطاب يأمر الناس قائلا: (أيها الناس لست ملكًا فأستعبدكم بملك أو جبرية، إنما أنا واحد من الناس؛ وإنما مثلى منكم ومن أموالكم كمثل ولى اليتيم منه، ومن ماله)، يعنى حسن الرعاية والإرشاد إلى الخير؛ لا سيادة له عليهم، كما أن ولى اليتيم لا سيادة له عليه، ولا يملك شيئًا من ماله؛ فإن احتاج أكل بالمعروف من مال اليتيم وكان ذلك كأجر على حسن الرعاية؛ وغاية ما هناك أن الحاكم وكيل عن الأمة النائبة عن الله فى عمارة أرضه وحفظها من الشرور. فهو يأمر وينهى بسلطان الأمة الذى هو سلطان الله. وهو مع ذلك خاضع لرقابة الأمة فى كل تصرفاته. وعلى هذا فلا صلة إطلاقًا بين نظرية السلطة لدى المسلمين ونظريات الحق المقدس القديمة ولا نظريات الكنيسة الكاثوليكية.

جـ- وإذا كان كثير من المستشرقين قد شبهوا نظام الخلافة الإسلامية بنظام الإمبراطورية الرومانية المقدسة وحاولوا التقريب بين النظامين، والتأليف بين المذهبين؛ فإن هناك القلائل منهم الذى فطنوا إلى الفرق بين النظامين على الرغم من وقوعهم فى بعض الأخطاء [ولعل ذلك يعود إلى فرق اللغة] ومن هؤلاء نجد السير توماس أرنولد؛ الذى قال: (لما صرح البابا أنيوسنت الثالث بأن المسيح قد استودع بطرس الرسول شئون الكنيسة العالمية، وحكم العالم كله أيضًا، أعلن مذهب الدين العالمى الذى كانت تدعو إليه الكنيسة منذ نشأتها. ومن هنا نشأت فكرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة التى يكون فيها إمبراطورًا عالميًّا. وحاكمًا مرشدًا

لشئون المؤمنين الدنيوية بسلطات واسعة جدًّا حتى تعم سلطته العالم كله.

والإسلام كدين عالمى كذلك، يدعو جميع الناس إلى الإيمان بالله ورسوله، أو يدفعون الجزية كشعوب خاضعة للسيادة الإسلامية التى يشرف عليها سياسيًّا ودينيًّا الخليفة. ومع وجود فكرة أو مبدأ السيطرة العالمية بين المذهبين فإنهما يختلفان فيما بينهما من حيث إن الإمبراطورية الرومانية المقدسة لم تكن مستحدثة الوجود، وإنما هى منبثقة عن إمبراطورية وثنية سابقة (يقصد الإمبراطورية اليونانية فى عهد الإسكندر الأكبر والتى سرعان ما تفتت بموته)؛ كما نجد فيها حاكمين أحدهما (زمنى) وهو الإمبراطور والآخر (روحى) وهو البابا، وأما الخلافة فنظام مستحدث، ووليد ظروف وأحوال نشأت عند وفاة رسول الله، والخليفة إلى ذلك حاكم سياسى ودينى؛ ولكن وظيفته الدينية لا تتعدى المحافظة على الشئون الدينية المقررة فى الإسلام، وليس له سلطات دينية كهذه التى ينعم بها البابا، من عصمة وغفران للخطايا، فإن مثل هذه الأمور ليست من شأن الخليفة فى كثير ولا قليل، وإنما هى شىء يتعلق بين المرء وربه، والله وحده عند المسلمين يغفر ويصفح ويمحو الذنوب[٩٤].

وفى موضع آخر يذكر السير توماس أرنولد (أن العقيدة الإسلامية المتعلقة بالله وصفاته تختلف اختلافًا عظيمًا عن الصفات الإلهية فى الدين المسيحى، فالإسلام يعتبر صفات الله شيئًا خاصًّا بالله دون مخلوقاته، لا يشاركه فيها أحد، ولا يتعلق ببعضها أحد، وهى إلى ذلك تربط العلاقات بين المسلم وربه ارتباطًا يختلف كل الاختلافات عن العلاقات المقررة بين المسيحى والله فى الدين المسيحى، والسنة فى الإسلام -هى ما وافق عليه أكثرية المسلمين- تقرر أن أحدًا من المسلمين لا يستطيع أن يقول: إنه أقرب إلى الله من غيره، وكل المسلمين سواء فى طاعة الله والانقياد لأوامره ونواهيه ولا يوجد فى الإسلام انفصال بين الدولة والدين؛ كما يوجد فى المسيحية، ذلك الانفصال الذى أدى إلى خلافات عنيفة فى الدول المسيحية فى القرون الماضية.

ولكى نفهم نظام الخلافة - كما يقول أرنولد - يجب أن نعلم أن الخليفة موظف سياسى قبل أن يكون موظفًا دينيًّا، وأن الواجبات الدينية الملقاة على عاتقه لا تعطيه حقوقًا دينية أو روحية تجعله يمتاز بها عن غيره من المسلمين)(٩٥).

واضح تمامًا من هذا العرض أنه ليس هناك سلطة دينية للخليفة لدى المسلمين وليس هناك حق مقدس له كذلك، كما أن عبارة دع ما لله لله وما لقيصر لا وجود لها على الإطلاق كذلك فى الوجود السياسى الإسلامى.

الدوافع الحقيقية لهذه النظريات الخاطئة

عرض الباحث خلال هذه الدراسة صورة من صور أثر الفكر السياسى الإسلامى على الأوربيين، وخاصة الملك فردريك الثانى ملك صقلية والملك دون بيدرو ملك قشتالة؛ وأوضح الباحث أن الأول سماه الأوربيون بصاحب السياسة الإسلامية؛ وأن البابا طرده من من الكنيسة حنقًا على فعله المشين ذلك من وجهة نظره؛ كذلك أوضح الباحث أن الثانى أرسل إلى لسان الدين بن الخطيب يطلب ... التوجيه فيما ينبغى أن يقوم به تجاه رعاياه.

كما ذكر الباحث أيضًا أن من نتائج الحروب الصليبية هو إدراك الأوربيين أنفسهم أن هذه الحملات لا جدوى منها مع المسلمين؛ لا سيما بعد أن طردهم سلاطين المماليك نهائيًّا من قلب العالم الإسلامى. وأن الطريق الوحيد هو إقامة علاقات تجارية مع سلاطين المماليك طيلة القرن الثامن الهجرى حتى منتصف القرن التاسع الهجرى. وهو ما مكنهم من التعرف على النظام السياسى الإسلامى عن قرب وكذا التعرف على التراث السياسى الإسلامى.

وقد ذكر الباحث كذلك الدور المهم الذى لعبه اليهود بقيادة موسى بن ميمون وغيره؛ فى نقل التراث السياسى الإسلامى للأوربيين وخاصة مؤلفات ابن رشد. كما ذكر الباحث فى مواضع عدة من هذه الدراسة كذلك. إن المسيحية رسالة

أخلاقية لا شأن لها بالسياسة وإن دخولها المجال السياسى جلب الويلات على الأوربيين وأدخلهم فى نفق مظلم.

النتيجة الإجمالية لكل ذلك أن فاقد الشىء لا يعطيه، بمعنى أن الغرب الأوربى لم يكن يملك أى تراث سياسى يعتد به على الإطلاق طيلة فترة العصور الوسطى، فهل انطلقوا إلى عصر نهضتهم من فراغ، ألم يعلمنا درس التاريخ كما أن أحداثه لا تظهر فجأة فهى لا تأتى من فراغ؟ ألم تعلمنا الفلسفة أن لكل علة معلول؟ ألا يدل كل ذلك أنه لولا التراث السياسى الإسلامى لما انطلق الأوربيون إلى عصر نهضتهم؟ فى نفس الوقت الذى خمد فيه العالم الإسلامى لأسباب أو لأخرى (خارجة عن إطار هذا البحث). الأمر الذى أدى بالأوربيين إلى الاستيلاء على هذا العالم وهو يغط فى سبات نوم عميق طيلة فترة القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين [إلا من بعض فترات الصحوة] ومنذ ذلك الحين وحتى الآن لم ينقطع تشويه التراث السياسى الإسلامى والتنكر له على وجه الإطلاق. بل وتصوير المسلمين على أنهم أمة لم يكن لها أى حظ فى المجال السياسى وكأنهم مجموعة من الهنود الحمر !!

ولعل ذلك التنكر يرجع فى رأى الباحث إلى ما يلى:

(أ) ليس من صالح الغرب أن يوقظ فى الأمم المغلوبة الاعتقاد بأنها وهى أمم مستعمرة قادرة على أن تجد فى تراثها أى مظهر للقوة والتماسك فى النواحى السياسية. ولتأكيد ذلك ترسل ببعثات التبشير فى المجتمعات الإسلامية بدعوى تأكيد الوظيفة الحضارية للاستعمار الغربى. فهى تنبش الماضى ولكن فقط ذلك الماضى البعيد وفى أبعاده التى لا صلة لها بالنواحى الفكرية؛ وهى إزاء إعادة كتابة التاريخ فيه لا بد وأن تسلط الأضواء على الأخطاء والمآسى وهى لا تترك أى شائبة دون أن تضخم دلالتها ولنتذكر على سبيل المثال حركات العنف الدموى التى ارتبطت بحركات الدعوة العباسية - وهى تطور مفاهيم التبعية الفكرية لدى الأقليات لتدعم من علاقات الانتماء الوظيفى بين

تلك الأقليات والحضارة غير الإسلامية، سواء بمعنى الانتماء الدينى أو الانتماء الحضارى السابق على الحضارة الإسلامية.

(ب) فى ضوء هذه الحقيقة كانت العودة إلى الأصول اليونانية كغطاء لحجب حقيقة أثر التراث السياسى الإسلامى فى الفكر الغربى من جهة. وفى نفس الوقت العودة إلى الأصول اليونانية تأكيدًا للتكامل القومى؛ إضافة لإحياء المفاهيم التى تقف من عنصر الدين موقف عدم الاهتمام وعدم المعرفة من جهة أخرى.

وهكذا كان من الطبيعى رفض الفكر السياسى الإسلامى الذى ارتبط من حيث مقدماته وعناصره بالفكر الدينى وبمفاهيم الخلافة. أو بمعنى آخر كيف يتقبل الغرب علاقة التأثير والتأثر بينه وبين الفكر السياسى الإسلامى وهو يرفض المفاهيم الدينية المرتبطة بالخلافة وما ينبع منها من عناصر عقيدية أخرى؟



تعقيب

هناك عدة ملاحظات لم يتسنى لنا إدراجها ضمن سياق السلطة لدى مفكرى المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين. ولكن يمكن إيجازها فيما يلى :-

(١) إن هنالك فصل بين الشكل التاريخى للسلطة والمبادئ التى تؤسس عليها هذه الأشكال التاريخية. وذلك واضح كل الوضوح فى مصنفات المتكلمين والفقهاء من أهل السنة وغيرهم. فقد كان أصل الخلاف ليس على أساس تفاصيل النظام الذى يجب أن يسود، وإنما على أساس إقرار المبادئ التى يقوم على أساسها النظام السياسى. ولذلك عنى كتاب السياسة الشرعية فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، بالقواعد الكلية والأسس التى هى جماع السياسة العادلة. وهذه الأسس تكون قاسمًا مشتركًا بين النظم التى قد تختلف أشكالها غاية الاختلاف نتيجة لمراحل التطور الحضارى؛ حيث تأخذ هذه المبادئ أشكالًا مختلفة، لأن الشكل موضع للاجتهاد حسب ظروف العصر، وليس أمرًا توقيفيًّا مثل المبادئ. وكان الخلط التاريخى بين مبادئ السلطة فى الإسلام والأشكال التاريخية التى أخذتها علة الخطأ الذى وقع فيه الذين حاسبوا الخلافة الإسلامية كمبدأ للحكم بالأشكال التاريخية التى انحرفت عن المبدأ نفسه.

(٢) وهذه النقطة متصلة بأمر مهم فى تاريخ الخلافة، هو ضرورة الفصل بين الملك العضود، الذى وقع فى الإسلام لبنى أمية والعباسيين، وبين الخلافة الراشدة؛ وقد نبه لهذا الفصل: ابن تيمية وابن خلدون وغيرهما من مفكرى السياسة المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ذلك لأن الملك العضود لا يراعى مبدأ الشورى فى اختيار الحاكم، ويقضى بأن ولاية العهد من حقوق الخليفة القائم، وبذلك لا يلتفت لضرورة بيعة الجمهور وذلك أمر مخالف لمبدأ الشورى.

(٣) نموذج السلطة فى الوجود السياسى لدى مفكرى المسلمين: يقوم على عدة

تطبيقات أهمها سيادة الأخلاقيات ووحدة قيم الممارسة السياسية، حيث إطلاق كل ما له صلة بالأخلاقيات، وحيث لا يعرف إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله وهو لا يقبل أن تكون الممارسة السياسية مؤسسة إلا على القيم والأخلاقيات العليا؛ وهذه الطبيعة المتميزة تجعل من مفهوم الاتصال محور النموذج الإسلامى للممارسة السياسية كما تجعل من القوة الأداة الأولى للممارسة السياسية.

(٤) القيادة، السلطة، العدالة، السلوك، مفاهيم تبرز من آن لآخر فى ثنايا كتابات مفكرى السياسة فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين. فالملك أو القيادة أو السلطة، أو التدبر هى أركان ثلاثة كل منها يستند إلى العنصرين الآخرين. إن القيادة هى سلطة والسلطة هى علاقة تعبر عن تقابل بين حقوق وواجبات. هذه الحقوق والواجبات تتمركز حول مفهوم التدبر. الحاكم الذى لا يعرف كيف يؤدى هذا الواجب تسقط شرعيته السياسية. كذلك فقد رأينا العلاقة بين العدالة والسلوك أو الممارسة السياسية، وكيف أنهما بدورهما وجهان لحقيقة واحدة. السلوك هو تعامل وإرادة؛ والعدالة هى اعتدال واتزان فى ذلك التعامل. ومن هذا المنطلق كانت السلطة حقيقة عضوية عند مفكرى هذين القرنين. حيث إن موقع صاحب السلطة من الجسد السياسى هو تعبير عن نظرة عضوية حيث كل جزء له وظيفته فى إطار الجسد السياسى المتكامل الذى يمثل الملك أو الدولة والأمة.

على أن السلطة تفترض مبدأ الاختيار. وهذا المبدأ هو الذى يضفى الشرعية على صاحب السلطة وهنا تبدو حقيقة الالتزام بفكرة التدبر بمعنى مواجهة الأحداث، كذلك يبرز مبدأ المشاركة فى الممارسة السياسية. حيث إن علاقة الخليفة بأعوانه ليست فقط علاقة آمرة، هذه الحقيقة تبرز واضحة وصريحة بلغة لا تحتمل التأويل عند حديث مفكرى هذين القرنين عن علاقة الملك بالوزير بل وكذلك بصدد موقف الملك من تعامله مع الوزير أمام أعوان أى منهما. فكرة المشاركة

بمعنى أن السلطة هى تضافر مجموعة عناصر عضوية فى سبيل تحقيق هدف أساسى- تمثل الإطار العام للفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

(٥) إن إدعاءات المستشرقين ومن حذا حذوهم من الباحثين بشأن عدم ثراء الفكر السياسى الإسلامى وأصالته هى إدعاءات باطلة ليس لها أى أساس من الصحة ولا يسندها دليل علمى.



هوامش الفصل الرابع

١- فؤاد محمد شبل: الفكر السياسي [دراسات للمذاهب السياسية والاجتماعية] جـ١ - مرجع سابق - ص٢٢٨.

2- Gibb and Kramers: Sborter Encyclopaeida of Islam ,Leiden 1953.p237.

٣- ابن هشام: كتاب سيرة رسول الله ﷺ - مصدر سابق - جـ٤ - ص٣٣٥.

٤- المصدر السابق: ص ٣٣٩ .

٥- المصدر السابق: ص ٣٣٧ .

٦- المصدر السابق: ص ٣٣٨ .

٧- المصدر السابق: ص ٣٤٠، ٣٤١ .

٨- د/ مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام - دمشق - ١٩٦٧ - ص ٣٧.

٩- ضياء الدين الريس: الخراج في الدولة الإسلامية - مطبعة نهضة مصر - د.ت - ص ٣٤

١٠- رفيق العظم: أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة - القاهرة - ١٣٢١ هـ - ص ١٢٣.

١١- [ابن حجر] شهاب الدين بن علي العسقلاني (٨٥٣ هـ/ ١٤٤٠م): الإصابة في تمييز الصحابة - بولاق - ١٣٢٣هـ - ص٤٨ .

الجمل الأنف: أي الذي اشتكى أنفه من البرة. وهي حلقة أنف البعير أو لحمة أنفه يجر منها لإخضاعه وتذليله.

١٢- ابن الأثير: الكامل في التاريخ - مصدر سابق - جـ٢ - ص ٢٠٩ .

١٣- د/ حسن إبراهيم حسن: النظم الإسلامية - بالاشتراك مع د/ علي إبراهيم حسن - النهضة المصرية - ١٩٦٣ - ص ٤٤.

١٤- المرجع السابق - ص ٥١ .

١٥- المرجع السابق - ص ٥٣ .

١٦- الطبري: تاريخ الأمم والملوك - مصدر سابق - جـ٥ - ص٢١ .

١٧- المصدر السابق: جـ٥ - ص ٣٤، ٣٥ .

١٨- المصدر السابق: جـ٥ - ص ٤٤ .

١٩- **المصدر السابق**: جـ ٥ - ص ٤٥، ٤٦ .

٢٠- د/ **حسن إبراهيم**: **النظم الإسلامية** - المرجع السابق- ص ٦١.

٢١- **الطبري**: **تاريخ الأمم والملوك** - المصدر السابق - جـ ٥ - ص١٢٢.

٢٢- **المصدر السابق**: ص ١٢٣.

٢٣- فى الآيات التى تختص بإبليس وسلطانه على أوليائه يركز ابن كثير على معنى الحجة، كما فعل الطبرى من قبل - انظر/ **الطبرى**: **تفسير سورة الرحمن (٣٣)**، ص ٨١، وانظر كذلك. **الزمخشرى**: **الكشاف** جـ٤ الرحمن (٣٣- ١٤٤) النساء، وكذلك/ ابن كثير - جـ٤ ص ٣٥٧. وكذلك انظر/ **الفخر الرازى**: **التفسير الكبير** - (الرحمن - ٣٣).

٢٤- دائرة المعارف الإسلامية - جـ١٢ - سلط - مادة (س).

٢٥- **ابن منظور**: **لسان العرب** - مصدر سابق، جـ٢، ص ١٨٣، وانظر كذلك/ أحمد رضا :متن اللغة - جـ٣ - ص ١٦٠، دائرة المعارف الإسلامية جـ١٢ .

٢٦- **دائرة المعارف الإسلامية** - ص ٨٢.

٢٧- **المرجع السابق**: ص ٨٢، ٨٣.

28- The Encyclopedia of philosophy.Atheritiy.p.214 .

٢٩- **الماوردى**: **الأحكام السلطانية** - مصدر سابق - ص ٥.

٣٠- **ابن خلدون**: **المقدمة** - مصدر سابق - ص ١٦٠.

٣١- **معجم ألفاظ القرآن المفهرس** .

٣٢- د/ حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الإسلام [السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى]** مرجع سابق - جـ٤ - ص ٢٩٤.

٣٣- **ابن حزم**: **الفصل فى الملل والأهواء والنحل** جـ٤ - ص ١٧٦.

٣٤- **ابن خلدون**: **المقدمة** - ص ١٩١.

٣٥- **منهاج السنة النبوية** - جـ١ - ص ٥١٠.

٣٦- أخرجه مسلم فى صحيحه عن أبى حازم - صحيح مسلم باب/ وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء - جـ١٢ - ص ٤٣٤.

٣٧- **الفيروز آبادى**: **القاموس المحيط** - جـ٤ - ص ٧٨.

٣٨- ابن منظور: لسان العرب - جـ١٢ - ص ٢٤.

٣٩- محمد بن مرتضى الزبيدى: تاج العروس من جواهر القاموس - جـ ٨ - ص ١٩٣.

٤٠- الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية - جـ٥ - ص ١٨٦٥.

٤١- الفخر الرازي: التفسير الكبير - جـ١ ص ٤٣٢.

٤٢- أخرجه البخاري: الأحكام باب قوله تعالى" أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم "جـ١٣ ص١١٩.

٤٣- الماوردى: الأحكام السلطانية. مصدر سابق - ص ٣.

٤٤- الجوينى [إمام الحرمين]: غياث الأمم فى التياث الظلم - تحقيق د/ عبد العظيم أديب - ١٤٠١ هـ ص ٢٢.

٤٥- البيضاوى: حاشية شرح المطالع ص ٢٢٨.

٤٦- ابن خلدون: المقدمة ص ١٧٠، ١٧١.

٤٧- النظرية السياسية الاتباعية هى النظرية التى طورها فقهاء التيار السنى تحت عنوان أحكام الإمامة أو الأحكام السلطانية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين - شارك فى تطوير هذه النظرية العديد من الفقهاء فى مقدمتهم أبو بكر الباقلانى وأبو يعلى الفراء وأبو المعالى الجوينى، وغيرهم بيد أن الصيغة المتطورة والمتكاملة لهذه النظرية لم تتبلور إلا فى كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

48- Gibb and Kramers :- Sbarter Encylopaeida of islam.op.cit.p.11.

٤٩- ابن قتيبة الدينورى: الإمامة والسياسة - مصدر سابق - ص٥٧.

٥٠- ليس أدل على ذلك من أن المأمون عندما اتخذ قراره بمتابعة خصومه فى مسألة خلق القرآن إنما أقبل على ذلك عقب مناقشة طويلة تدور حول هل من حق الدولة وقد اتخذت من شعارها الإسلام كدين رسمى أن تتخذ من مذهب معين -أى المذهب الاعتزالى- مذهبا رسميا؟ يحدثنا ابن خلكان عن أنه كان هناك تياران للإجابة عن هذا التساؤل: الأول يرى أن الدولة لا شأن لها بذلك والناس أحرار فى اعتقاد ما يرون. والخليفة لا ينبغى أن يتدخل فى نصرة مذهب على مذهب. وهناك حزب آخر يحسن للخليفة رأى حمل الناس على ما

ثبتت عندهم صحته. إنه خلاف فى حقيقة الأمر حول حدود وظيفة الدولة الاتصالية من منطلق المفهوم الاعتزالى للوظيفة العقائدية. انظر/ ابن خلكان: وفيات الأعيان - مصدر سابق - جـ٢ - ص ٣٢٤.

٥١- **مسند الإمام/ أحمد** - جـ ٥ - ص ٢٢٠.

٥٢- **ابن قتيبة الدينورى: الإمامة والسياسة** - مصدر سابق - ص٩٤.

٥٣- **رسائل الجاحظ: مصدر سابق** - جـ١ - ص ٥٩.

٥٤- **ابن قتيبة الدينورى: الإمامة والسياسة** - المصدر السابق - ص ٩٥.

٥٥- **محمود حافظ**: الوجيز فى **النظم السياسية والقانون الدستورى** - مكتبة النهضة - القاهرة - ١٩٧٦- ص٢٠.

٥٦- **الغزالى :الاقتصاد فى الاعتقاد** - مطبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٦٦- ص١١٣.

٥٧- ضياء الدين الريس: **النظريات السياسية الإسلامية** - مرجع سابق - ص ٣٠٣ وما بعدها.

٥٨- **الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد** - المصدر السابق - ص ١١٣.

٥٩- تتمثل الوظيفة السياسية للنظم الاجتماعية فى الملكية، الزواج، الشفعة، وهو ما تناوله أغلب مفكرى السياسة فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين - انظر على سبيل المثال/ ابن قيم الجوزية: **الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية** - مصدر سابق - ص ٢٧٤ وما بعدها.

٦٠- **سليمان محمد الطماوى: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة** - مطبعة المستقبل - ١٩٦٩ ص ٤٠.

٦١- **ابن تيمية: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية** - مصدر سابق - ص ١٨ وما بعدها.

٦٢- **سليمان محمد الطماوى: عمر بن الخطاب** - المرجع السابق - ص٤١.

٦٣- المرجع السابق - ص ٤٣.

٦٤- **محمد بن خليل الأسدى**: التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار - مصدر سابق - ص ١٥٠.

٦٥- المصدر السابق - ص ١٥٠.

٦٦- المصدر السابق - ص ١٥١.

٦٧- ابن تيمية: **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر** - مصدر سابق - ص ٤٢، ٤٣.

٦٨- ابن خلدون: **المقدمة** - ص ١٢٨ .

٦٩- د/ أحمد فؤاد الأهوانى: **فضائل الأمم فى نظر الفارابى** - مجلة كلية الآداب - الجامعة الأردنية، المجلد الأول، العدد الأول - ١٩٦٩ - ص ٧٧ .

70- E. Barker : The Political Thought of Pelato and Aristatle.op.cit,p53.

٧١- أفلاطون: **الجمهورية** - مصدر سابق - ص ١٢٠.

٧٢- إذا كنا قد رددنا فى سياق هذه الدراسة لفظ حضارة الإسلام أو الحضارة الإسلامية؛ فإن ذلك ليس إلا تعبيرًا عن الإسلام نفسه. أما حضارة المسلمين: فهى ما أسهم به المسلمون من جهود فى ترقية الفكر البشرى، وخدمة جماعات المسلمين أو الجماعة البشرية بوجه عام، وذلك كوسائل العمران التى قام بها المسلمون، وكالعلوم والفنون التى أسهموا فى ترقيتها، أما حضارة الإسلام فليست من صنع المسلمين، وإنما هى من صنع الله - انظر تفاصيل ذلك فى/ د. أحمد شلبى: الحياة الاجتماعية فى التفكير الإسلامى - مرجع سابق - ص [illegible].

٧٣- عبد الرحمن خليفة: **فى علم السياسة الإسلامى** - مرجع سابق - ص ١٤٥.

٧٤- ابن طباطبا: **الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية** - مصدر سابق - ص ٣٨ .

٧٥- د/ جمال الدين عطية: **حقوق الإنسان فى الإسلام**: النظرية العامة، الواجبات والأحكام - حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر - العدد السادس - ١٩٨٨.

٧٦- محمد الخضرى: **تاريخ التشريع الإسلامى** - مطبعة الاستقامة - القاهرة - ١٩٣٩ ص ٢٤.

٧٧- المرجع السابق - ص ٢٦.

٧٨- المرجع السابق - ص ٣٢.

٧٩- فتحى رضوان: **من فلسفة التشريع الإسلامى** - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩/ ص ٢٠ .

٨٠- محمد الخضرى: **تاريخ التشريع الإسلامى** - المرجع السابق - ص ٤٥ .

٨١- المرجع السابق - ص ٣٨.

٨٢- سيد عبد الله حسين: **المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي** - مطبعة البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٤٧ - ص٣٧.

٨٣- السيوطي: **تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمة**. مصر ١٣٥١هـ - ص ٢٢٩.

٨٤- السيوطي: **حسن المحاضرة في أخبار مصر القاهرة** - مصدر سابق - جـ٢ - ص ٩٥، ٩٧.

٨٥- ابن قيم الجوزية: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** - مصدر سابق - سابق ص ٥.

٨٦- أفلاطون: **الجمهورية** - مصدر سابق - ص ٨٩.

٨٧- جان توشار: تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق - ص ٤٧.

٨٨- لسلي ليبسون: الحضارة والديموقراطية - مرجع سابق - ص ٥٢.

٨٩- عبد الحميد متولي: **نظام الحكم في الإسلام**. ص ١٨٧.

٩٠- د/ رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة** - مرجع سابق - ص ٩٦.

٩١- المرجع السابق - ص ٩٩.

٩٢- السيد سابق: **عناصر القوة في الإسلام** - دار الكتاب - العربي -بيروت - ١٩٨٣ - ص ٣، ٤.

٩٣- د/ عبد الرحمن خليفة: **في علم السياسة الإسلامي** - مرجع سابق - ص ١١٧، ١١٨.

٩٤- توماس أرنولد: **الخلافة** -ترجمة جميل معلي- دار اليقظة العربية/ ١٩٤٦ - ص ٤٠.

٩٥- توماس أرنولد: **الدعوة إلى الإسلام** - ترجمة د/ حسن إبراهيم وآخرون - القاهرة ١٩٤٧ - ص ٩٧.

خاتمة الدراسة ونتائجها

تتضمن خاتمة هذه الدراسة ثلاثة اتجاهات رئيسية على النحو التالى:-

الاتجاه الأول: يعرض فيه الباحث لأهم نتائج هذه الدراسة.

الاتجاه الثانى: يشير فيه الباحث لأهم المشكلات التى أثارتها هذه الدراسة.

الاتجاه الثالث: يوضح فيه الباحث مدى الاستفادة التى يمكن أن تتحقق إذا نظرنا إلى الفكر السياسى الإسلامى نظرة موضوعية.

وفيما يلى بيـان ذلك:-

الاتجاه الأول

أولًا: كشف استعراضنا لفصول هذه الدراسة عن العديد من الحقائق والنتائج الهامة أبرزها ما يلى:-

(١) الفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة هو فكر يعكس طبيعة الحضارة العربية الإسلامية؛ لذلك فهو نموذج سياسى حضارى مختلف تمامًا عن النماذج السياسية الحضارية الأخرى السابقة عليه. فبينما كان الإطار الذى يربط شعوب هذه الحضارات هو شخص الحاكم فى نموذج دولة الإسكندر الأكبر، وهو عنصر القوة الغاشمة والتفوق البربرى فى الإمبراطورية الرومانية؛ إذا به القناعة الدينية والتماسك المعنوى فى إطار أمة الإسلام؛ حيث يسيطر مبدأ التسامح ويكون محور التعامل بين الشعوب ليس سيادة شعب على آخر؛ ولكنه تضافر تلك المجموعة من الشعوب نحو هدف أعلى ووظيفة حضارية أسمى تحت لواء أمة الإسلام.

(٢) أثبتت المتابعة المنطقية للصورة التاريخية العامة للواقع السياسى الإسلامى؛ أن الفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة لم يحقق ازدهاره إلا فى وقت الأزمات

السياسية؛ أى تلك المراحل التى امتازت بضعف وعدم فاعلية النظم السياسية. وهذا يعنى أن الفكر السياسى الإسلامى فى تقاليده العربية يقوم على أساس ربط الفكر بالواقع؛ بل إن ربط الفكر بالواقع هو إحدى سماته الأساسية؛ حيث لم يغرق فى المثاليات التى قد كفاها الله [عز وجل] الإنسان المسلم وضمنها فى [كتابه العزيز وسنة نبيه (ﷺ)] ومن ثم كان انصراف مفكرى السياسة المسلمين إلى معالجة الواقع السياسى وإنزال هذه المثالية عليه أو الارتقاء به إليها. وهذا ما حفلت به مؤلفاتهم السياسية حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين، التى عالجوا فى صفحاتها الطوال الكثير من الموضوعات والقضايا السياسية لأهميتها وضرورتها للمجتمع الإسلامى والبشرى من جهة؛ وكرد فعل لرغبة حاكم أو هدية له لإيجاد خطة علمية لتنظيم الوضع السياسى وتصحيحه من جهة أخرى. لذلك فإن هذه المؤلفات السياسية لم تقف عند حد ما ينبغى أن يكون؛ بل انصرفت كذلك إلى معالجة ما هو كائن وتقديم العلاج المناسب له؛ لهذا فإن من إحدى سمات الفكر السياسى الإسلامى المميزة له أيضا أنه فكر إصلاحى وحدوى نهضوى تقدمى بكل ما تحمله هذه الكلمات من معنى.

(٣) أثبتت المتابعة المنطقية للفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة أيضا أن هناك علاقة ترابط وثيقة بين النقل والعقل فى هذا الفكر؛ بل إن هذه العلاقة ترتفع فى كثير من الأحيان لتصير علاقة ديالكتيكية ثابتة، الدين تنظيم لعلاقة غيبية على أساس الالتزام المعنوى. والسياسة تنظيم لعلاقة مدنية من منطلق التعامل المادى.الدين منطلق للتأثير فى الوجود السياسى كما أن السلطة تسعى لتجعل من الدين منطلقًا لتحقيق التماسك الجماعى.

بعبارة أخرى: إن جوهر الفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة، هو الحقيقة المنزلة [الدين] مهما حاولت العقلية الفردية الارتقاء والسمو، ومهما وجدت من إطار التحرر الذى صبغ التاريخ الإسلامى والتسامح الذى هو محور وجوهر العقيدة

الإسلامية إغراءً للانطلاق الذاتى والفردى فى التأمل، فإن الإطار الدينى الذى وضعته التعاليم السماوية يظل حائطًا يمنع أى محاولة لاجتيازه أو التشكيك فى عناصره، من هنا لابد أن نفهم حقيقة المثالية فى الفكر السياسى الإسلامى: إنها مثالية دينية تنبع من الوظيفة الجماعية حيث الإرادة الفردية فى خدمة الجماعة؛ لأن هذا هو منطلق التطابق بين المفهوم الدينى والواجب السياسى، لهذا فالفكر السياسى الإسلامى هو فكر اجتماعى وهذه إحدى صفاته أيضًا. فهو من حيث أهدافه لا يسعى إلا لمصلحة الجماعة، ومن حيث الوظيفة الحضارية لا يقبل إلا الاستمرارية ويرفض المهادنة؛ التى تعنى التخلى عن مثالية الجماعة وسموها وارتقائها. أخلاقيات الفكر السياسى الإسلامى هى أخلاقيات جماعية وليست فردية. أخلاقيات التضحية واحتقار الحياة وليس التكالب على المصالح الذاتية والنظرة إلى الوجود على أنه فقط متعة واسترخاء.

(٤) أثبتت المتابعة المنطقية للفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة كذلك؛ أنه يتمركز حول ظاهرة السلطة أو القيادة؛ ويجعل من مفهوم الخلافة منطلقه الوحيد فى بناء وتصور الحقيقة السياسية. ذلك لأن الخلافة هى التعبير المعنوى عن إرادة الأمة. لهذا ارتبطت الخلافة بالأمة وليس شخص الخليفة، حيث إن مصدر السلطة فى الإسلام ينحدر من الشريعة إلى المسلمين إلى الخليفة. ومن ثم فإن النظم السياسية الأخرى النابعة من سلطة الخلافة أو المساندة لها، ليست سوى أدوات تسمح لتلك السلطة بتحقيق فاعليتها. وهذا يعنى أن مكانة سلطة الخلافة من سلطة الحكومة الإسلامية [الدولة] إنما هو كالفرق بين الأداة وفعلها. فسلطة الدولة هى الأداة، وسلطة الخلافة هى فعل تلك الأداة.

(٥) هذا وينبغى أن نضع فى الاعتبار فرقًا هامًا بالنسبة للسلطة فى الفكر السياسى الإسلامى. هذا الفرق يكمن بين **السلطة المؤسسة – والسلطات المؤسسة**:-

السلطة المؤسسة: هى مطلقة أزلية أبدية دينية. يقف إزاءها الفرد أيًا كان موضعه، موقف الخضوع والخنوع، إنها السلطة الإلهية التى وضعت أصول تنظيم العلاقات الفردية والجماعية فى الأمة المسلمة.

السلطات المؤسسة: فهى التى تجمعت فى يد واحدة فى بداية الحكم الإسلامى وبصفة عامة حتى نهاية عهد عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) ثم راحت تتوزع تدريجيًا إزاء التطورات المتلاحقة المتعاقبة التى فرضها التغير الكمى والكيفى للمجتمع الإسلامى؛ فهى ثلاث:- الأولى سلطة " الاختيار ". وهى مجموعة الاختصاصات التى تتجمع فى شخص الخليفة – والثانية سلطة " الإفتاء " وهى وظيفة العلماء – والثالثة سلطة " القضاء " والتى تعنى تطبيق الشريعة الإسلامية كما فسرها، وأصل قواعدها واستخرج أحكامها فريقُ العلماء. وقد يبدو أن كلمة الاختيار جديدة على التقاليد الإسلامية، والتى هى فى واقع الأمر تمثل اليوم عصب النظرية السياسية فى تقاليدها المعاصرة؛ فمن المعلوم أساسًا أن السلطة السياسية هى عملية الاختيار، بمعنى تفضيل حل على آخر أو تقديم بديل إزاء بدائل أخرى، بما يفرضه الواقع والموقف؛ ولكن العودة إلى الأصول الإسلامية يفصح بصراحة عن أن الحاكم أو الخليفة إن هو إلا تعبير عن سلطة الاختيار.

وهكذا يتضح لنا أن هناك نوع من التوازن الوظيفى الحقيقى فى نظام الحكم الإسلامى أساسه التخصص والاستقلال: سلطة الاختيار تقابلها سلطة الإفتاء وتتوسطها لتخلق التوازن سلطة القضاء. رغم ذلك فهناك مرونة معينة فى التعامل وفى العلاقة بين هذه السلطات الثلاث: الخليفة أو الحاكم الذى هو نائب عن الأمة هو الذى يعين القاضى الذى هو فى حقيقة الأمر هو وكيل عن الخليفة أو الحاكم وهو الذى أيضًا يمنح العالم سلطة الإفتاء، ولكن الخليفة أو الحاكم لا يملك أن يراجع القاضى فى حكمه والفقيه إذا دعى لإبداء رأيه فلا رقيب عليه حتى لو تصدى للخليفة؛ وذلك لأن الجميع تحكمهم فقط التعاليم الإلهية السماوية، وقد تبلورت فى نصوص القرآن وما نسب إلى الرسول الأعظم (ﷺ).

(٦) جميع هذه الخصائص كان لابد وأن تقود لجعل مبدأ العدالة يمثل القيمة العليا التى منها وبها تتحدد جميع أبعاد الممارسة السياسية فى الفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة. والعدالة فى التقاليد الإسلامية تعنى: الاعتدال – وعدم التطرف – وإعطاء كل ذى حق حقه. ومن ثم فهى وحدها التى تمكن الفرد من الحرية. لهذا فإن قيمة الحرية رهن بمبدأ العدالة وليس العكس. وعلى هذا الأساس عندما نظر الفكر السياسى الإسلامى إلى مبدأ العدالة جعله جوهر نظام الحكم والقيمة السياسية العليا له لأنها حقيقة كلية تمثل النظام، وهى حقيقة جزئية تسيطر على سلوك الفرد المسلم؛ هى نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم. ومن ثم تكون الدولة لا بمعنى سلطة الإكراه وإنما بمعنى أداة الضمان للأمن والأمان، وتمكين المسلم من أن يحقق الكمال فى ممارسته الدينية، تمثل الإطار الفكرى للتصور السياسى الإسلامى؛ إنها دولة تؤمن بالوظيفة الاتصالية [أى فتح قنوات اتصال بين الحاكم والمحكوم ونظافة تلك القنوات] وهى لذلك دولة عقائدية تقوم على أساس الدمج بين المثاليات الأخلاقية والمثاليات السياسية فى آن واحد. بحيث ترفض الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة أو التمييز فى قيم التعامل من جانب السلطة بين المسلم وغير المسلم؛ السلطة فى التقاليد الإسلامية " هيبة وظيفية " وليست حقًّا مكتسبًا فى الإكراه والاستبداد، ومن هنا يتخذ مفهوم " القوة " فى الفكر السياسى الإسلامى معناه.

والفكر السياسى الإسلامى وهو يعكس هذه الحقيقة لا يمثل إلا الاعتدال ويرفض المبالغة ويأبى إلا التوسط والتوفيق وعدم التطرف، وهو فى هذا منطقى مع الحضارة التى نشأ فيها وعبر عنها.

ثانيًا: كشف استعراضنا لتطور الفكر السياسى الإسلامى من خلال فصول هذه الدارسة. أن الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين امتاز بما يلى:-

(١) الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثـامن والتاسـع الهجـريين، هـو امتـداد للفكر السياسى الإسلامى للقرون الهجرية الـسابقة عليـه.حيـث اسـتقى منـه وأضاف إليه من خلال التواصل معه.

(٢) الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين امتـاز فى كثـير من الفترات بالأعمال السياسية الموسوعية التـى تهـدف إلى الإمـساك بـالتراث السياسى العربى الإسلامى بكل جوانبه ضنًا أن يزول. وقد ساعد عـلى ذلـك توفر تراث إسلامى سياسى ضـخم مـن جهـة وعقـول كانـت عـلى اسـتعداد للتعامل معه من جهة أخرى. وهذا وذاك لا يمكن أن يكون مـن وكـد أمـة لا تشعر بأن على عاتقها هذا الواجب الكبير، وهو صيانة التراث الإسلامى بصفة عامة من العبث والضياع، والاستفادة القصوى منـه. وهـذه الحركـة العظمـى وهى حركة الإحياء قد اقترنت بـالقرنين الثـامن والتاسـع الهجـريين، وكانـت نتيجة للزعامتين الدينية والسياسية اللتين انتهيتا إلى مصر الإسلامية.

(٣) امتاز الفكر السياسى الإسلامى كذلك فى القرنين الثامن والتاسـع الهجـريين؛ بتداول مفكريه السياسيين لمصطلح الدولة. وهذا المـصطلح لم يكـن شـائعًا فى الكتابات السياسية لدى مفكرى السياسة المسلمين قبل هـذين القـرنين. وإنـما الذى كان شائعًا فى الكتابات السياسية هو مصطلح دار الإسـلام أو الأمـصار للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسـلامية، كـما اسـتخدموا مـصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالـة عـلى الهيئـات الـسياسية المركزيـة للأمـة الإسلامية. وكان أول من أدخل مصطلح الدولة قبل القرنين الثـامن والتاسـع الهجرين إلى الكتابات الأدبية هم المؤرخون المسلمون الذين وظفـوا مـصطلح الدولة لتمييز الـسلطة الـسياسية للتنظـيمات القبليـة القويـة التـى اسـتطاعت السيطرة على مؤسسات سلطة الخلافة العباسية كالدولة الإخشيدية والفاطمية والبويهية..وغيرها.

لكن ينبغى أن نضع فى الاعتبار أن مفكرى السياسة المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين عندما ضمنوا مصطلح الدولة مؤلفاتهم السياسية، لم يكن غرضهم البحث عن أصل الدولة وأشكال الحكومات؛ فمثل هذه البحوث الفرضية لا وجود لها فى الفكر السياسى الإسلامى برمته؛ وإنما كان غرضهم للتأكيد على وظائف الدولة، التى تتمثل عندهم فى:- وظيفة تطورية تدور حول التجديد المستمر بالإلغاء أو البناء أوالتعديل للأوضاع السائدة والمنظمة لقواعد التعامل السياسى الفردى والجماعى – وظيفة توزيعية تنبع وتتحدد بمفهوم العدالة بأوسع معانيها اقتصادية واجتماعية فى آن واحد – وظيفة اتصالية أساسها خلق العلاقة المعنوية بين الفرد والجماعة أى بين الحكومة والدولة – ثم تأتى بعد ذلك الوظيفة الجزائية فتخلق الإطار الذى يسمح باحترام وفاعلية ذلك الأساس الأول.

(٤) امتاز الفكر السياسى الإسلامى فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين كذلك بأنه سيطر على تشكيل الحياة السياسية العامة. ساعده فى ذلك عدم إلمام معظم قادة سلاطين المماليك بقواعد الإسلام السياسية من جهة وافتقارهم لدلالات اللغة العربية ومفرداتها من جهة أخرى. وهذا يفسر لنا كيف حكم سلاطين المماليك المسلمين باسم الإسلام. وهذا ما دعى السير " هاميلتون جب " إلى القول بأنه فى ظل حكم سلاطين المماليك فى مصر قام نظام شبيه بالخلافة حفظ الحضارة الإسلامية العربية لمدة قرنين ونصف من الزمان.

(٥) امتاز الفكر السياسى الإسلامى بصفة عامة وفى القرنين الثامن والتاسع الهجريين بصفة خاصة، بجعل مفكريه المصدر الوحيد الخالق للمعرفة العلمية هو الاستقراء وليس الاستنباط، والاستقراء ليس بمعنى فقط المشاهدة بل والتعامل من منطلق الملاحظة والتجربة مع المحسوس.

المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس وقدرة العقل على فهم ذلك المحسوس وإدراجه فى الإطار الفكرى والمعنوى هى وحدها التى تمثل الخطوة اللازمة

لإمكانية تصور الحقائق، ذلك لأن:-

القرآن دعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به
السنة النبوية المطهرة مناشدة للتجربة
روح الإسلام تدعو إلى أن هناك مصدرين للعلم
هما

الطبيعة	**التاريخ**
وهى مشاهدة	**وهو تجربة**

من هنا كانت نظرة مفكرى السياسة المسلمين إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها بدورها ظاهرة طبيعية. وذلك يعنى أن الظاهرة الاجتماعية لديهم حقيقة حية، تولد وتزدهر ثم تموت، أنها كأية ظاهرة فى هذا العالم لها خصائص عضوية. لذلك كان تأكيدهم على ضرورة الاجتماع البشرى من هذا المنطلق بغية التعاون والعمل على تحقيق الحاجات التى تفتقر إليها الجماعة وضرورة الناموس أو التشريع الموحى به. كى يقود الجماعة المسلمة إلى الصراط المستقيم، ويحقق فضيلة العدالة. فالاعتدال بين الطرفين لازم للوصول إلى المجتمع الفاضل فى الملة الفاضلة.

ولم يقف مفكرو السياسية المسلمين عند هذا الحد. بل نجد معظمهم يؤكد على جدلية العلاقة بين الظاهرة الاجتماعية والطبيعية، وذلك من خلال النظام الذى يعبر عن الوحدة والكمال الحادث فى الطبيعة. فالنظام فى الجماعة الإسلامية أساس رئيسى، بل هو شرط وجودها واستمرارها وكمالها حيث يتدرج على شكل جدل صاعد يتطلع فيه الأسفل إلى الأعلى، محاكيًا إياه فى أسمى صور العالم العلوى، كى يحدد مركزه الذى من أجله وجد هذا التنسيق وهذا النظام، وليس فى إمكان إنسان هذا المجتمع أن يمكث فيها عضوًا مشلول الحركة لا يعمل ولا يكد. بل ينبغى عليه – فى طبيعة النظام – أن يحقق وجوده من خلال ما يقدمه للجماعة ولرئيسها الذى يمثل القلب كما يمثل قمة الهرم فيها.

والمحصلة النهائية لهذا الاجتماع هى قيام الأخوة والصداقة بين أعضائها، حيث مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد. وحينئذ تولد ينابيع المحبة فيهم، وتقودهم إلى السعادة الحقَّة التى يبحثون عنها. وسيكون مجتمعهم خاليًا من الشرور والآثام ومن العبودية، حيث ستسود وحدة الأمة.

هذا هو الفكر السياسى الإسلامى فى إطاره العام، الذى خلق الترابط بين الظاهرة الإنسانية والطبيعية، بل ولا نستطيع أن نجد مفكرًا سياسيًا واحدًا من مفكرى المسلمين خالف هذه النظرة فى تحليله للظاهرة السياسية بأى معنى من معانيها. ثم يأتى المنهج التاريخى فيكمل هذا الإطار الفكرى. حيث التاريخ يمثل نقطة الارتكاز الرئيسية فى تشييد النسق السياسى فى علم السياسة لدى مفكرى المسلمين، وعلى وجه الخصوص فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين. لذلك فهو علم واقعى وهو مرادف لعملية التدبير هدفه لديهم هو تبيان الطريق للتعامل مع القائم والواقع.

على أن الدافع الحقيقى الذى جعل المسلمين يولعون بالتاريخ ويتخذونه منطلقًا فى تحليلاتهم السياسية هو [القرآن الكريم] حيث إن من المواضيع التى حواها مجموعة نماذج تاريخية لأخبار الأمم الغابرة وسير أنبيائها – ليكون دافعًا للمسلمين نحو استلهام العبرة والعظة والاعتبار بالسنن والنواميس الإلهية.

ومدرسة التاريخ العربى الإسلامى ليست إلا نموذجًا واضحًا لهذه الحقيقة بل إن المسلمين كانوا أكثر تقدمًا من أى حضارة أخرى لأنهم لم يقتصروا على التاريخ بمعنى تسجيل الأحداث إنما تناولوه كخبرة سابقة بمعنى تجميع المعرفة فى إطار متكامل على أساس التبويب الموضوعى لمختلف أنواع تلك المعرفة – وهو تسجيل للخبرة بكلياتها وتجميع عناصرها دون الاقتصار على جزئية معينة أو على بعد معين. الأمر الذى كان يفرضه المنطق العلمى فى التقاليد الإسلامية للتعامل مع الواقع والأحداث.

ثالثًا: استعراضنا للفكر السياسى قبل ظهور الإسلام عند الفرس واليونان؛ ومقارنة ذلك بالفكر السياسى الإسلامى فى فصول هذه الدراسة – كشف لنا مدى زيف الادعاءات والأحكام التى ذهب إليها أصحابها بشأن التقليل من قيمة الفكر السياسى الإسلامى وبأن أصوله يونانية. ويكفى ما أوضحناه فى هذه الدراسة والذى يمكن تلخيصه فى النقاط التالية:-

(١) اتضح لنا منذ بداية تحليلنا اللفظى لكلمة السياسة عند كل من مفكرى المسلمين واليونان، عن مدى الخلاف والتناقض بين مفهوم السياسة عند كليهما. فبينما عرَّف مفكرو اليونان السياسة بأنها فن قيادة وإدارة " المدينة الدولة " وربطوها بكل ما يمس الدولة والدستور والنظام السياسى والسيادة. نجد أن مفكرى المسلمين عرفوها بأنها القيام بأمر الناس بتدبير ما يصلح أحوالهم ويدرء المفاسد عنهم؛ وبالتالى ربطوها بالإصلاح والتدبير والرعاية والتربية والتوجيه من خلال إصلاح الواقع السياسى وتطويره.

وبينما تقوم السياسة عند مفكرى اليونان لتنظيم حياة طبقة واحدة فقط من الناس وهى طبقة " الأحرار " مع إهمال الطبقات الأخرى – نجد أن السياسة عند مفكرى المسلمين تقوم على تنظيم حياة كل الناس من مسلمين وغير مسلمين طالما هم تحت حكم الإسلام.

(٢) اتضح لنا من خلال استعراضنا للمحتوى الفكرى لمؤلفات مفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين، عن عدم تقبل مفكرى المسلمين للفكر السياسى اليونانى برمته، حيث لم يستخدموا المصطلحات السياسية اليونانية – كالديموقراطية والألوجاركية والتيماركية والأرستقراطية وغيرها. على الرغم من أن أعمال أفلاطون وأرسطو السياسية كانت مترجمة لديهم منذ يوحنا بن البطريق. وعلى الرغم من تداولهم للمصطلحات الفلسفية اليونانية ووضعهم شروحًا لها وحفظهم إياها للبشرية وهى لا تتفق مع مبادئ

الإسلام. ولعل موقفهم هذا من الفكر السياسى اليونانى راجع إلى أن ما يتعلق بعقل الإنسان وروحه يجب أن يتم التعامل معه بمنهج مختلف عما يتم التعامل به مع الجسد الذى قد لا يختلف من إنسان لآخر.

(٣) استعراضنا للمحتوى الفكرى لمؤلفات مفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين، أوضح لنا كذلك أن هناك ارتباط تام بين القيم السياسية والأخلاقية فى الفكر السياسى الإسلامى. وهذا عكس الفكر السياسى اليونانى الذى نرى فيه الفصل بين القيم السياسية والأخلاقية واضحًا لا يحتاج إلى برهان. أفلاطون فى جمهوريته التى نادى فيها باستبعاد بل وطرد الضعفاء والمشوهين وذوى الحاجات من مدينته الفاضلة، مثال على ذلك، أرسطو فى كتابه السياسة يعكس ذلك بصورة أخرى عندما أقر بأن الطبيعة خلقت الذكر والأنثى، وأنها وهبت الذكاء للسادة وحرمته على العبيد. بينما الفكر السياسى الإسلامى جعل من القيم السياسية امتدادًا تابعًا وتطبيقًا ثابتًا للقيم الدينية والأخلاقية.

(٤) إن أغلب مفكرى السياسة المسلمين حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين؛ قدرت لهم الممارسة السياسية، وإن أيًا من هؤلاء المفكرين عندما بنى إطاره الفكرى جعل محوره موضوعًا سياسيًا واحدًا تتعدد من خلاله المبادئ السياسية؛ وهذه التعددية فى تناول الموضوعات السياسية تفصح بوضوح عن الخلاف الجوهرى بين الفكر السياسى الإسلامى واليونانى. هذا الأخير انطلق دائمًا من بناء تجريدى أساسه وحدة واحدة ومطلقة. هى العدالة لدى أفلاطون والشرعية الدستورية لدى أرسطو. وهما فى ذلك إنما يعبران عن نظام المدينة الدولة عند اليونان.

فالعدالة عند اليونان تستمد وجودها من كلمة القانون. وكلمة القانون أصلها اليونانى مرادف لكلمة القيد – أى اللجام الذى يحكم مسيرة الحقيقة الحية. وهى

بهذا مفهوم شكلى أساسه أن التشريع أى الإرادة الشعبية أو الإرادة الحاكمة وقد تبلورت فى شكل نصوص معلنة هى علامة الحق وما هو عدل. لذا ينبغى ألا نعجب عندما يحدثنا أفلاطون عن أن إرادة الحاكم هى القانون وأن الحاكم لا يخضع للقانون. وهذا ما انعكس بدوره على التقاليد الرومانية القيصرية التى جعلت من ذلك التصور حقيقة قائمة.

بينما الفكر السياسى الإسلامى حتى نهاية القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ينظر إلى مبدأ العدالة على أنه جوهر نظام الحكم والقيم السياسية معًا. حيث العدالة حقيقة كلية تمثل النظام، وهى حقيقة جزئية تسيطر على سلوك الفرد المسلم، هى نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم. وهى كذلك مثالية والتزام تفرض على الدولة الإسلامية أن تتعامل من منطلق معين مع غير المسلم، بل ومن نفس المنطلق مع العدو. نصائح الشيخين [أبى بكر/ وعمر] لجيوشهما أثناء الفتوحات الإسلامية بعدم الاعتداء على الأطفال والشيوخ، وبعدم تخريب الممتلكات أو اغتصاب النساء أثناء القتال أو عقبه – دليل على ذلك – بل إن سيادة قيم العدالة ظلت ثابتة حتى فى رد الاعتداء عن أرض الإسلام. ولنتذكر بهذا الصدد ما قام به كثير من قواد المسلمين ومنهم صلاح الدين الأيوبى إزاء الصليبيين من أخلاقيات إسلامية. أذهلت الصليبيين المعتدين أنفسهم الذين عبروا عن تلك الأخلاقيات بعبارة قادتهم الشهيرة " الفروسية والشهامة العربية ". والفكر السياسى الإسلامى وهو يعكس هذه الحقيقة لا يمثل إلا الاعتدال ويرفض المبالغة ويأبى إلا التوسط والتوفيق وعدم التطرف. وهو فى هذا منطقى مع الحضارة التى نشأ فيها وعبر عنها. كما أكدنا ذلك من قبل.

هذا عن العدالة. أما عن التشريع فى المفهوم اليونانى فهو يستند إلى ثلاثية فكرية هى وحدها التى تفسر جميع تقاليده الدستورية: فهو أولًا عمل إرادى. وإن الإرادة الحاكمة سواء كانت صريحة أو ضمنية هى مصدر شرعية القواعد القانونية ثانيًا. وإن هذه الإرادة الحاكمة هى إرادة بشرية، قد تكون فردية وقد تكون جماعية،

وقد تقتصر على أن تكون إرادة الأغلبية ثالثًا.

الفكر السياسي الإسلامي ينطلق من مدركات تتعارض وتتناقض مع هذه المنطلقات:

فأولًا: التشريع في المفهوم الإسلامي ليس عملًا إراديًا بمعنى التصويت على أمر معين وإنما هو عمل علمي، بمعنى تخريج القواعد من النصوص القرآنية. ثانيًا: مصدر شرعية التشريع في التقاليد الإسلامية هو المطابقة أو الاقتراب أو التعبير عن التعاليم المنزلة. ثالثًا: الإرادة الحاكمة ليست بشرية ولكنها عليا دينية إلهية، حتى الخليفة أو الحاكم إنما يحكم باسمها ومن أجل احترام تعاليمها. رابعًا: لا موضع للحديث عن سلطة للشعب في التشريع إلا بمعنى " الإجماع ".

في ضوء هذه الحقائق يمكن القول إن المفهوم الذي سيطر على الفكر السياسي الإسلامي هو فكرة الاعتدال التي منها استمد مفهوم العدالة أصوله ومتغيراته. والاعتدال يعني رفض التطرف، وعدم تقبل المبالغة. إنه تعبير عن تصور الممارسة السياسية، وعن قناعة بخصائص تلك الممارسة وكان طبيعيًّا إزاء ذلك ألا يقبل الفكر السياسي الإسلامي، كلا من فكر أفلاطون وأرسطو السياسي، فأفلاطون خيالي يصل به تأكيده لمفهوم العدالة إلى القول بأن القائد كلمته هي القانون، وهو لا يخضع لحكم القانون. ويأتي أرسطو فيصير عبدًا للشرعية بمعنى لا فقط حكم القانون ولكن ذلك التنظيم الوضعي الذي هو تعبير عن الطبقة المتوسطة.

أفلاطون يمركز فلسفته في مبدأ العدالة لا بمعنى الاعتدال والتوسط ولكن بمعنى تمكين كل فرد من استخدام قدراته الذاتية وملكاته الطبيعية. الدولة تصير أداة لتحقيق الذات الفردية. فإذا أضفنا إلى ذلك سيادة العنصرية لدى أفلاطون وأرسطو، لأدركنا أنه من الطبيعي ما كان للفكر السياسي الإسلامي أن يقبل كلا هذين التصورين، فالحاكم في التراث السياسي الإسلامي محكوم قبل أن يكون

حاكمًا، والعبودية للنص القانونى لا موضع لها.

(٥) كشفت لنا هذه الدراسة كذلك عن فارق جوهرى هام بين الفكر السياسى الإسلامى واليونانى. هذا الفارق يكمن فى أن المنهج عند فلاسفة اليونان يعيش فى كليات فكرية مجردة يغلب عليها الخيال والعزلة والابتعاد عن الواقع. هو منهج يبحث عما يجب أن يكون وليس ما هو كائن، وإذا تعرض لما هو كائن فمن قبيل الرفض أو العبادة أكثر من أن يكون التفسير أو المعالجة. هو منهج لا يغوص فى جوهر الظواهر بقصد اكتشاف المتغيرات. فأرسطو الذى خرج عن هذه القاعدة وجعل منطقه تحليليًا، فإنه ظل فى إطار الفكر المجرد أو على الأقل لم يخرج عن دائرة الدراسة الوضعية لتجربة محددة من حيث المكان والزمان.

أسلوب المعرفة فى المنهاجية السياسية اليونانية يقوم على الاستنباط، وقد يظن البعض أن أرسطو خرج عن هذه القاعدة بصدد تحليله للظاهرة السياسية، وهذا ظن خاطئ؛ إذ إن أرسطو لجأ إلى أسلوب جمع المعلومات المباشرة وليس الملاحظة المباشرة. إنه جمع معلومات عن دساتير المدن اليونانية ولكنه لم يخضع الممارسة السياسية اليومية للمشاهدة والملاحظة [وهذا خلافًا لمفكرى السياسة المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين على وجه الخصوص؛ الذين كانوا يبدءون بالاستقراء والملاحظة المباشرة للظاهرة السياسية. محمد بن خليل الأسدى فى التيسير والاعتبار، عندما طلب من الحاكم إصلاح خلل ما، كان بناءً على ملاحظة مباشرة، والأمثلة التى ضربتها على ذلك تدل على مدى تمتع مفكرى السياسة المسلمين بنظرة علمية موضوعية لمعالجة الخلل السياسى وهذا ما لم يتوافر عند أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان]. يضاف إلى ما سبق أن أسلوب المعرفة فى المنهاجية السياسية عند اليونان يقوم على العقل لكنه العقل الذى يرتكز على الأسطورة ويتخذ منها دعامة له وأساسًا لبنيته المعرفية.

بينما المرجعية العقلية عند مفكرى السياسة المسلمين تكمن فى النقل وتستند إلى

حقائق التنزيل. حيث لا تعارض بين حقائق النقل واستدلالات العقل فى البناء المعرفى لديهم.

أما عن الترابط بين الظاهرة الطبيعية والاجتماعية فى النسق السياسى، فلا وجود له عند فلاسفة اليونان، وإنما الذى له وجود عندهم هو الفصل بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية. وبالتالى جاءت بحوثهم السياسية مبتورة الصلة بالواقع السياسى الذى نشأت فيه من جهة وتحويله إلى عالم من الجدل والمناقشة من جهة أخرى.

التجرد دون الاستقراء، مبدأ الاستنباط دون المشاهدة، مبدأ الانتقال من الكليات إلى الجزئيات دون الارتفاع من الجزئيات إلى الكليات. كل ذلك نجد المنهج العلمى الذى اتبعه الفكر السياسى الإسلامى يبدأ بعكسه. فهو يبدأ من الواقع ومن خلال تجميع الدلالات ومتابعة عملية التفاعلات ليصل إلى التجريدات العلمية أو بعبارة أدق إلى التقييم الذى هو أساسى لخلق الأحكام المطلقة للظاهرة السياسية موضوع البحث. ثم يأتى المنهج التاريخى فيرتفع بهذه المنهاجية إلى القمة، حيث ينقلنا الفكر السياسى الإسلامى من نتائج النظرة العضوية إلى الوجود السياسى فى إطار متكامل من التحليل للظاهرة الحضارية. حيث ينطلق أولًا من مفهوم التطور بمعناه الشامل لا فقط بصدد المجتمع العربى الإسلامى، بل بصدد المجتمع الإنسانى والبشرى. ثم هو يدخل عنصر الزمان والعنصر النفسى فى تحديد خصائص التطور العضوى للظاهرة السياسية ثانيًا.

فى ضوء هذه الحقائق التى تميز الفكر السياسى الإسلامى عن الفكر السياسى اليونانى السابق عليه، يتضح لنا أن ما ذهب إليه أصحاب الادعاءات والأحكام المسبقة عن وجود أصول يونانية ارتكز عليها الفكر السياسى الإسلامى هو محض افتراء وخرافة ولا أساس علمى يدعم (وجهة نظرهم هذه).

وفى ضوء هذه الحقائق أيضًا كان طبيعيًا أن ينصرف مؤرخو السياسة الغربيين عن ذكر الفكر السياسى الإسلامى أو الإشارة إليه فى مؤلفاتهم السياسية. (جورج سباين) فى مؤلفه تطور الفكر السياسى لم يذكر كلمة واحدة عن الفكر السياسى الإسلامى؛ (جوسدورف) و (بريلوه) أشهر من سطرا تاريخ الفكر السياسى يقفان بدورهما من هذا الفكر موقف عدم الاهتمام الكلى والشامل. (فيربو) وهو يؤرخ تاريخ الفكر السياسى فى سبعة مجلدات يخصص جزءًا مستقلًا للفكر اليهودى ولا يرى الفكر السياسى الإسلامى جديرًا بأن يتوقف إزاءه ولو فى صفحة واحدة. وكذلك ذهب (فيجلين) الذى جعل الفكر اليهودى مصدرًا لجميع أنواع النبوغ الفلسفى الأوربى ابتداءً من أفلاطون.

لقد درج هؤلاء وغيرهم على تأريخ المذاهب السياسية على أنها تمثل أحد ملامح الازدهار والنبوغ الغربى، فالفكر السياسى يبدأ عندهم بالتراث اليونانى والرومانى ثم الفكر الكنسى الذى يتفاعل معهما بدرجة أو بأخرى، ليقودونا إلى ازدهار ما يسمى بمدارس القانون الطبيعى وحق مقاومة الطغيان التى تمثل الركيزة الثابتة للفكر السياسى الذى أعد ومنه تكونت حضارة عصر النهضة فى دلالتها السياسية، والتى تصير بالنسبة لها الثورة الفرنسية خاتمة المطاف. وانطلاقًا من تلك الثورة وما أعقبها من أحداث تتبلور الأيديولوجيات السياسية المعاصرة: قومية سياسية تدور حول تأكيد العلاقة النظامية بين الشعب والإقليم والدولة، ماركسية سياسية تجعل من مفهوم الصراع الطبقى محور الحركة السياسية، ثم نازية أو فاشستية تسير بالقومية السياسية فى مسالك العنصرية وسيادة الشعب المختار. وتأتى الصهيونية فتأخذ من كل هذا بقسط وتدمج بينها فى صورة أخرى لها طابعها الخاص.

والملاحظة العامة التى تربط جميع هذه التعبيرات هى أنها تجعل من التراث اليونانى مصدر الانطلاق فى التأصيل الفكرى ومن متابعة هذا التراث فى تقاليد الحضارة الغربية تقوم الأسس التى بنيت عليها النظرية السياسية فى خصائصها

المعاصرة.

أما الفكر السياسى الإسلامى الذى يتخذ من مفهوم العدالة محورًا له ومن ظاهرة القيادة أو السلطة منطلقًا لتشييد نسقه السياسى ومن الإصلاح والتدبير والوحدة بغيته النهائية. أقول: هذا الفكر لا موضع له عند (جورج سباين) و(جوسدورف) و(بريلوه) وغيرهم، حيث الحلقة المتتابعة من المفاهيم والكليات لا تسمح عندهم إلا بالعيش فى إطار التراث اليونانى فقط. وهذا يدل بها لا يدع مجالًا لأدنى شك أن الفكر السياسى الغربى يقوم على العنصرية بالدرجة الأولى. وهذا الموقف إزاء الفكر السياسى الإسلامى من جانب هؤلاء المؤرخين راجع إلى:-

(أ) ليس من صالح الغرب أن يوقظ فى الأمم المغلوبة الاعتقاد بأنها وهى أمم مستعمرة قادرة على أن تجد فى تراثها أى مظهر للقوة والتماسك فى النواحى السياسية.

(ب) التقليل من شأن كل ما له صلة بالإسلام والعروبة من أعمال فكرية حرة مستنيرة.

(ج) التأكيد على أن مرجعية المسلمين فى الماضى كانت غربية. ومن ثم تبرير التبعية الفكرية للغرب فى الوقت الحاضر وإضفاء الشرعية على من يقتاتون على إنتاجه.

(د) العودة إلى الأصول اليونانية بمثابة الغطاء الذى يحجب حقيقة أثر التراث السياسى الإسلامى فى الفكر الغربى فى العصور الوسطى من جهة، وفى نفس الوقت العودة إلى الأصول اليونانية تأكيدًا للتكامل القومى من جهة أخرى.

(هـ) العودة إلى الأصول اليونانية يعنى إحياء المفاهيم التى تقف من عنصر الدين موقف التعارض والعداء وعدم الاهتمام وعدم المعرفة.

إلا أن المحصلة النهائية لهذا الاستخفاف بالتراث السياسى الإسلامى من جانب مؤرخى الغرب هى تشجيعهم لكثير من مثقفى أبناء الأوطان [الأمة]

العربية على تبنى أفكارهم السياسية من خلال رعايتهم لهم. فكانت المأساة التى تعيشها البلدان العربية اليوم. حيث المشكلة ليست فى إعجاب بحضارة أو تقديس لأسلوب فى الحياة، أو تبعية مصلحية لسياسة فرض نفوذ استعمارى ولو مقنعًا، إنها أيضًا عملية غسيل مخ جماعى لأمة كاملة من خلال بث السموم الفكرية بتخطيط دعائى معين من جانب بعض الأفراد من أبناء هذه الأوطان. والذين هم فى أغلب الأحيان على غير وعى حقيقى بالوظيفة التى يؤدونها.

فأصبحنا نرى اليوم تناقضًا رهيبًا، حيث انقطاع المسلم العربى عن الاقتناع بالإسلام الذى لم يعد يمثل له أى نظام حقيقى للقيم فى نفس الوقت الذى لا يزال يحافظ فيه على قواعد الممارسة الدينية فى حياته اليومية (ولقد تناسى البعض أن الإسلام ليس مجرد شعائر تقام وإنما هو أيضا سلوك للتعامل السوى بين الأفراد والجماعات فى هذه الحياة) فكان طبيعيًّا أن ينتشر الفساد ويعم البلاء تلك الأوطان بطولها وعرضها.

وهكذا أدت تبعيتنا الفكرية لحضارة الغرب إلى ما نحن فيه من تشتت فكرى. وفى نفس الوقت يطالبنا هذا الغرب بالإصلاح، بل ووصل به الغرور والصلف إلى حد فرضه علينا !!

فهل من المنطقى أن ننصاع إلى هذا الاستعمارى البغيض (الذى لا يهمه فى الحقيقة سوى مصلحته فقط والتى من أجلها يطالبنا بالإصلاح) أم نطلق هذا الإصلاح من ذاتنا وإعادة اكتشافها مرة أخرى؟ أليست عملية إعادة اكتشاف الذات تنطلق من إحياء تراثنا السياسى الإسلامى؟ الذى هو فى الحق مرجعية شخصيتنا السياسية ؟

الاتجاه الثانى

لقد أثارت هذه الدراسة العديد من المشكلات الفكرية التى تحتاج بدورها

إلى العديد من الأبحاث والدراسات المستفيضة والتى ينبغى علينا أخذها بعين الاعتبار.

ومن أهم هذه المشكلات ما يلى:-

أولًا: لما كان الفكر السياسى الإسلامى يعنى تلك المجموعة من المبادئ والقيم، التى هى المفاهيم والتصورات والمدركات التى ارتبطت بالمجتمع الإسلامى.... إلخ. لذا حظى هذا الفكر بالعديد من المفاهيم التى لم تنل الاهتمام من قبل الباحثين حتى اليوم. وفيما يلى بيان أهمها:-

(١) مفهوم السياسة لم يـأت ذكره فى معاجمنا الفلسفية واللغوية المعاصرة إلا مقترنًا بالتعريف الغربى لها والتى تعنى علم الحكومة أو علم الدولة والقوة... إلخ فأين تعريف مفكرى السياسة المسلمين لها والذى أوضحناه فى هذه الدراسة والذى اقترن بالإصلاح والتدبير؟ أليس مفهوم التدبير وحده يكفى لقيام بحث أو دراسة تقوم عليه مع بيان أوجه العلاقة بينه وبين موضوعات سياسية حظى بها الفكر السياسى الإسلامى؟

(٢) مفهوم الأمة ومفهوم الدولة ومفهوم العدالة ومفهوم الرعية ومفهوم البيعة ومفهوم الاستبداد ومفهوم القوة ومفهوم التسامح ومفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والذى من معانيه المشاركة السياسية بأوسع معانيها. أليست كل هذه المفاهيم التى حظى بها الفكر السياسى الإسلامى فى حاجة إلى دراسات مستفيضة مع بيان أوجه العلاقة بينها وبين الموضوعات السياسية الأخرى التى ذخر بها هذا الفكر ؟

(٣) كذلك ينبغى أن تقوم أبحاث لتصحيح المفاهيم السياسية المتداولة، كمفهوم الدولة الإسلامية، ودولة الرسول فى المدينة وغيرها من المفاهيم الشائعة الخاطئة. فالرسول عليه الصلاة والسلام (على سبيل المثال) لم يقل فى خطابه

الشريف دولتى وإنما كان (ﷺ) يقول أمتى. كما أن هناك من يصر على وضع تمييزات ما أنزل الله بها من سلطان على كل من يتخذ من منهج الإسلام منطلقًا له. كأن يقولوا هذا كاتب إسلامى وذاك تيار إسلامى – هل الإسلام ذلك الدين القيم أصبح تيارًا ؟!

أليس هناك فرق وفرق كبير بين الإسلام كدين وحضارة وبين إبداعات المسلمين العقلية حتى لو اتخذت من المنهج النقلى منطلقًا لها؟ لما هذا الخلط والتشويه !!

(٤) كشفت لنا هذه الدراسة عن عدم صحة ما ذهب إليه فريق المستشرقين ومن حذا حذوهم، بأن هناك ما يسمى حكومة دينية فى التراث السياسى الإسلامى وكذلك بأن هناك حقًّا إلهيًّا مقدسًا للملوك...إلخ فهل آن الأوان لتصحيح مفاهيم ما زالت متداولة وفى حاجة إلى دراسات جادة كمفهوم الفصل بين القيم السياسية وغير السياسية والتى ذهب البعض إلى أن (ميكيافيللى) هو المفكر السياسى الأول الذى أقر بها، وبالتالى اتُّخذ من ذلك ذريعة لفصل حقائق التنزيل (الدين) عن السياسة فى واقعنا المعاصر ؟

إن من يمعن النظر والتفكير فى كتاب ميكيافيللى (الأمير) سيجده لم يؤمن بفكرة اختفاء الأخلاقيات فى فكره السياسى إلا بصدد تحقيق المجتمع الواحد المنظم. وقد عبر عن ذلك بصراحة ووضوح فى كتابه المشار إليه وسنجد ذلك أكثر وضوحًا فى كتابه " مطارحات " الذى آمن فيه بمفهوم الحرية ولم يتردد فى الدفاع عن القيم والمثاليات؛ كذلك فإن عملية فصل الدين عن الدولة فى التجربة الغربية نابعة من إشكالية خاصة تتعلق أصلًا بالعلاقة بين مؤسسة الدولة ومؤسسة الكنيسة؛ ولا ترتبط بالعلاقة بين الفعل السياسى والدينى. فالدارس للجذور التاريخية والنفسية للفعل السياسى الغربى سيلاحظ أن هناك فصلًا بين النظام الإدراى للدولة والنظام الكنسى وليس فصلًا بين السياسة والدين، وهذا ما نجده

واضحًا فى نهاية القرن التاسع عشر وحتى انتهاء القرن العشرين. حيث برزت ظاهرة جديدة هى فى حقيقتها عودة إلى حضارة العصور الوسطى. هذه الظاهرة تدور حول انتقال الكنيسة الكاثوليكية من موقف الصمت والانطواء إلى موقف الحركة والانفتاح. الثورة الفرنسية لم تستطع أن تستأصل الوجود الكاثوليكى من الحياة الدينية. إن الكنيسة التى انطوت على نفسها تضمد جراحها سرعان ما عادت لتؤكد أن وظيفتها السياسية أبدية لا يمكن أن تختفى.

إعلان الحديث عن (الأشياء الجديدة) للبابا الكاثوليكى ليون الثالث عشر عام ١٨٩١ هو فى حقيقته بداية لعصر جديد. إنه يعلن بصراحة ووضوح عن إرادة الكنيسة فى أن تتدخل فى الأحداث وأن تدفع بالقوى السياسية المؤيدة لمفاهيمها، المدافعة عن مبادئها فى سبيل تحقيق أهدافها المدنية. البابا يوحنا بولس الثانى يعلن على مشارف انتهاء القرن العشرين أنه لولا دوره السياسى ما انهار حائط برلين ولما تفتت الاتحاد السوفيتى السابق. وليس هذا فحسب بل إن الكنيسة تعلن بصراحة عن أنها تؤمن بأن عليها وظيفة سياسية لابد وأن تؤديها من خلال منطلقات الصراع اليومى وبأن الكاثوليكية رسالة عالمية !!

الحاخام اليهودى يعلن أن وظيفته أساسًا وظيفة سياسية بل وإن منطلق تلك الوظيفة هو القيادة الجماهيرية. الجيوش الاستعمارية التى نشاهدها على الساحة الآن تعرف أيضا رجال الكهنوت، سواء أكانوا مسيحيين أم يهودًا، الذين يرافقون قواتهم دفاعًا عن مبادئهم القومية. أليس هذا تأكيدًا للارتباط بين الدين والسياسة ؟

أين الإسلام من هذا ؟هل التراث السياسى الإسلامى غير قادر على أن يؤدى هذه الوظيفة ؟

هل نجد دراسات تنظر إلى العلاقة بين الفعل السياسى والدينى الخاص بالتراث السياسى الإسلامى من خلال دراسة التجربة التاريخية للأمة الإسلامية

نفسها بدلًا من إسقاط التجربة الغربية عليها ؟

ثانيا: لما كان الفكر السياسى الإسلامى هو التقاء بين تاريخ وفكر وسياسة، لذا فإن هناك فترات تاريخية لم ينل فيها الفكر السياسى بعد الاهتمام الكافى من قبل الباحثين حتى اليوم. وفيما يلى بيان أهم تلك الفترات:-

(١) لا زال الفكر السياسى الإسلامى فى العهد العثمانى لم يلق الاهتمام بعد من الباحثين، على الرغم من أن هناك العديد من المراجع والمصادر التاريخية العربية والأجنبية تؤكد على استلهام العثمانيين روح القرآن وإعمال السنة فى اتباع سياسة متوازنة إزاء أعدائهم بل وحتى فى حكمهم لكثير من أرجاء العالم الإسلامى، فهل نجد دراسات سياسية تؤكد ذلك أو تنفيه ؟

(٢) على الرغم من قبول الغرب لعلاقة التأثير والتأثر بين فكر اليونان الفلسفى وبين فكر المسلمين الفلسفى وأثر ذلك على الفكر الفلسفى الغربى إبان عصر النهضة والعصر الحديث، إلا أنه فى النطاق السياسى يرفض ذلك النوع من التأثير والتأثر. ولعلنا أوضحنا سبب ذلك. فهل نجد مزيدًا من الدراسات والأبحاث التى تبين أثر الفكر السياسى الإسلامى على الفكر السياسى الغربى فى فترة العصور الوسطى وما بعدها حتى ينكشف ذلك الغموض والتجهيل عن أثر تلك العلاقة؛ ولا سيما وقد أشرنا إلى جانب منها فى تلك الدراسة ؟

ثالثا: لما كان الفكر السياسى الإسلامى يقوم على الارتباط التام بين الفكر والواقع، فإن دلالة الفكر السياسى الإسلامى يجب أن تتسع لتشمل أيضًا كل ما كتبه أو دونه غير مفكرى السياسة المسلمين المعروفين كما يلى:-

(١) يجب دراسة كل ما تداولته الأيدى من خطب ورسائل بين الحكام المسلمين وغيرهم. كما يجب دراسة الأساطير التى كانت سائدة فى عصور الضعف لدى المسلمين، لأنها تمثل عنصرًا أساسيًا من عناصر التراث الفكرى الذى يرتبط

بالحقيقة الحضارية فى تلك الفترة

(٢) عدم النظر إلى التراث السياسى الإسلامى على أنه يتمركز حول مجموعة من النصوص المتداولة التى تركها كبار المفكرين والفلاسفة المسلمين. فلقد رأينا أن هناك كثيرامن مفكرى السياسة المسلمين الذين لم ينالوا الشهرة الكافية فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين قد امتازت أعمالهم الفكرية السياسية بالجدة والطرافة وكشفت لنا عن حقائق لم تكن فى الاعتبار. كما أن هناك كثيرامن المخطوطات لأعمال سياسية لمفكرين آخرين ما زالت فى حاجة إلى تحقيق ودراسة. فهل يضع الباحثين ذلك فى الاعتبار ؟

الاتجاه الثالث:

يمكن الاستفادة من تراثنا السياسى العربى الإسلامى استفادة عظيمة، لو وضعنا هذه المنطلقات موضع الاعتبار.

أولًا: لسنا أقل شأنًا من العالم الغربى الذى استوعب وفهم حقيقة العلاقة بين الماضى والحاضر على أنها علاقة ترابط واستمرارية. وعلى أساس فهم هذه العلاقة كان تواصله مع حضارة أسلافه من اليونان والرومان وعصر النهضة من جهة، واهتمامه بدراسة حضارتنا الإسلامية وتراثنا العربى الإسلامى فى كافة جوانبه من جهة أخرى [وخصوصًا الجانب السياسى منها مع إنكارهم لهذا] على الرغم من طبيعة الأهداف المستترة خلف اهتمامهم هذا.

فماذا يضيرنا لو أننا أعدنا دراسة تراثنا السياسى، وإضفاء طابع العصر عليه. وذلك من خلال تنقيته من الشوائب التى علقت به، والتواصل معه بما يلائم ظروف ومتطلبات عصرنا. ويكفى هذه القطيعة بيننا وبين تراثنا السياسى التى دامت أكثر من مائتى عام. إن إحياء تراثنا السياسى لا يعنى مجرد عبادة للأصنام، وإنما هو تعامل فكرى مع خبرة أسلافنا المسلمين، بقصد تقييم كلى وجزئى لتلك

الخبرة. كلى وقد أدرجت الخبرة فى نطاق مقارن للتعامل مع المشاكل السياسية، وجزئى وقد نوقشت على ضوء المسارات والتراكمات المرتبطة بالواقع المحدد الذى من خلاله تبلورت الخبرة، وذلك بقصد اكتشاف ما هو صالح للتشبث به وما هو طالح لاستبعاده، تمامًا كما فعل مفكرو المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين، الذين تواصلوا مع تراث أجدادهم المسلمين السياسى، حيث استقوا منه وأضافوا إليه وفقًا لمتطلبات عصرهم.

ومفكرو المسلمين فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين ما كانوا ليتجهوا نحو استلهام تراث أسلافهم المسلمين السياسى؛ والتشبث بما هو صالح من خبرات أجنبية أخرى، لولا أنهم أحيطوا علمًا بأن من خصائص الحضارة الإسلامية أنها حضارة انفتاح. خلفاء بنى أمية وحتى الخلفاء العباسيون فى عصرهم الأول شجعوا عليه؛ ولم تكن الترجمة واستقبال التراث غير العربى وأخذ الصالح منه، سوى أحد التطبيقات العملية لهذا الانفتاح.

الانفتاح على الآخر إذن كان أحد مصادر التطور الحضارى والبناء النظامى للأمة الإسلامية، وذلك باعتراف المسلمين أنفسهم دون تعصب أو تحيز.

لكنه الانفتاح المبنى على سعة أفق وتواضع، دون أن يمنع من ذلك كبرياء النصر أو غرور الأمة الإسلامية العالمية التى أضحت تتحكم فى الوجود الإنسانى آنذاك.

فالتراث الإسلامى بصفة عامة استقبل الفكر اليونانى، ولكن ليطعمه وليطوره بل وليعيد صياغته على ضوء التقاليد الإسلامية مستعينًا فى هذا بكثير من المتغيرات الذاتية التى فرضتها الحضارة الإسلامية. ومن خلال هذه المعاناة استطاع الفكر السياسى الإسلامى أن يقدم نماذج أخرى مستقلة ومختلفة بل وفى بعض الأحيان متباينة ومتعارضة مع التراث اليونانى. نماذج جديدة لا نستطيع أن نصفها بأنها

تكرار أو استمرار للتراث اليونانى. هذا على الصعيد العام، أما على الصعيد السياسى، فقد كان الأمر مختلفًا تمامًا. إذ على الرغم من معرفة التقاليد السياسية الإسلامية للنموذج الفارسى بما تتضمنه من تحطيم لكل إرادة غير حاكمه، ومعرفته كذلك للنموذج اليونانى الذى يجعل إرادة الحاكم هى القانون، إلا أن كلا هذين النموذجين لم يكن له موضعًا فى الخبرة الإسلامية. لأن التعاليم الإسلامية بما فرضته من وظيفة نشر الدعوة على الإرادة الحاكمة، ثم التطبيق العربى للقيم الإسلامية بما يعنيه من ابتعاد وخروج عن التصور اليونانى للقيم كان لابد وأن يقود إلى تقاليد جديدة فى التحليل والتأصيل والمعالجة للتنظيم السياسى للظاهرة البشرية.

وعلى الرغم من وضوح هذه الصورة لكل من أراد التعرف على حقيقة التراث العربى الإسلامى، إلا أن بعض باحثينا غضوا الطرف عنها، وانطلقوا مع المنطلقين فى تشويه التراث الإسلامى بما فيه السياسى، بدلًا من أن يقوموا بعملية تقويم له يثبتون من خلالها نجاحه أو عدم نجاحه لاستقباله لهذه الخبرة الأجنبية أو تلك حتى يمكننا الاستفادة من ذلك. فإذا وجدوا مثلًا هذا الخليفة أو ذاك المفكر، من حكام المسلمين أو مفكريهم، قد أخذ تطبيقًا نظاميًا أو فكرة فلسفية أو ما شابهها غير عربية، انطلقوا على الفور مؤكدين أن هذا دليل على عجز المسلمين عن الإبداع، وأنه لولا هذه الحضارة أو غيرها من الحضارات السابقة على حضارة الإسلام، لما كان للمسلمين قائمة، ولما كان فى وسعهم بناء حضارة، متناسين أن الإسلام نفسه كدين هو حضارة.

ومتناسين من جهة أخرى، أن التأثير والتأثر سنة جارية فى العلاقات بين الأمم والثقافات المختلفة. فالحضارة الإنسانية بمجملها أخذ وعطاء، وقد خلق الله -عز وجل- الناس وجعلهم شعوبًا وقبائل لكى يتعارف بعضهم على بعض للتعاون من أجل تقدم الإنسانية.

وهكذا فالحضارة جهد بشرى خلاق متراكم يشترك فيه كل من يملك العطاء،

غير أن هناك فرقًا بين التأثير والتأثر وتشابك المصالح، وبين النسخ والذوبان فى الآخر بتقمص كل ما عنده. وهو موقف المغلوب على أمره حين يقتدى بالغالب ويتشبه به فى كل أمره، وهنا تتعرض ثوابت المغلوب للاهتزاز والاضطراب،أمام اشتداد الفتن والموبقات، والعرب المسلمون لم يكونوا كذلك حتى فى فترات انحلال وتفكك أمتهم، لسبب بسيط هو أنهم لم ينسوا إسلامهم وتراثهم، لأنهم أدركوا بحسهم السليم أنه المصدر الوحيد لقوتهم ونهوضهم، فكان تواصلهم معه الذى تجلى لنا واضحًا فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

ثانيا: تراثنا السياسى الإسلامى غنى بالمفاهيم التى تجعل من ذلك التراث مصدرًا يستطيع فى بعض التطبيقات أن يقدم ما لا يستطيع أن تقدمه لنا الخبرة الأجنبية. ومع ذلك فعند تشبثنا بما هو صالح من خبرات أجنبية أخرى، ينبغى أن نضع فى الحسبان أن الأمة الإسلامية تختلف من حيث تكوينها وثقافتها وتصوراتها وقيمها عن الأمم الأخرى. ولأن الأنساق والممارسات السياسية ترتبط ارتباطا وثيقًا بالمتغيرات الثقافية والقيمية. فإن النظام السياسى لأمة ما، يرتبط بخصوصيتها التكوينية والتاريخية.

ذلك لأن الأنساق والممارسات السياسية ليست منتجات وسلعًا استهلاكية يمكن الاستفادة منها وقتما يحلو ذلك، ولكنها أفعال تبادلية وعلاقات بشرية، تنبع من ضمير الجماعة السياسية وترتكز فى وعيها التاريخى. فلابد إذن من تأسيس النظام السياسى للأمة على القواعد الأخلاقية والسلوكية لأبنائها ونحن نسير على درب الإصلاح السياسى.

وهذا يتطلب منا أمرين:-

الأمر الأول: التعامل بحذر مع المفاهيم السياسية الغربية والأجنبية. ذلك لأن الاصطلاح السياسى ليس كلمة تطلق، إنه تعبير عن حقيقة حية تنبع من الواقع

السياسى والاجتماعى.

الأمر الثانى: أن نضع فى الاعتبار أن أحد خصائص طابعنا العربى المعاصر، هو الاندفاع بلا وعى والتمسك بالرأى إلى حد التطرف، فلو قدر لشخص ما أن يساير اتجاهًا فكريًا أو ينقل رأيًا سياسيًا، صار وقد أضحى مؤمنًا بأن العدول عن هذا الرأى أو الاعتراف بالخطأ فى ذلك الاتجاه يعنى انتقاصًا للكرامة. وتحقيرًا للهيبة، وامتهانًا للشخصية، لذلك ينبغى خلق حصانة ذاتية إزاء مثل هذا الموقف، من خلال الدفاع عن الهوية القومية، وهذا لن يتسنى لنا إلا من خلال دراسة تراثنا السياسى، وأى تراث سياسى نجد فيه ما يوافق الحق والمصلحة العامة. [ولاشك أننا سنجد أن أممًا وشعوبًا سبقتنا فى هذا الاتجاه، مثل الصين والهند وألمانيا وغيرها من الشعوب التى تمسكت بتراثها السياسى من جهة مع تطعيمه بما يلائمها من تراث آخر من جهة أخرى].

ثالثا: ينبغى علينا التمسك بالمبادئ والمفاهيم السياسية الواردة فى القرآن الكريم، والمستنبطة من الممارسة السياسية خلال حياة رسولنا الأعظم (ﷺ). لأن فى عدم تمسكنا بهذه المبادئ والمفاهيم الخسران المبين. فإذا كان القرآن لم ينص فى الشئون السياسية العامة على تفصيل الجزئيات، أى تلك التى تتعلق بتحديد قواعد الممارسة السياسية، أو بتفضيل نموذج معين للتعامل بين الحاكم والمحكوم، فإن هذا ليس لنقص فيه أو قصور، وإنما هو لحكمة بالغة حتى يتيسر لكل أمة أن تفصل نظمها على وفق حالها وما تقتضيه مصالحها، على ألا تتجاوز فى تفصيلها حدود تلك المبادئ والمفاهيم السياسية، فهذا الذى يظن أنه نقص هو غاية للكمال فى نظام التقنين الذى يتقبل مصالح الناس كافة ولا يحول دون أى إصلاح.

فالإسلام أبان بكثير من أحكامه وحكمه وآياته، أن غايته هى تحقيق مصالح الناس ورفع الضرر عنهم، ومقصوده إقامة العدل بينهم ومنع عدوان بعضهم على بعض. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإن النصوص القرآنية، والتعاليم التى

نبعت من مدرسة الرسول، خلقت إطارًا فكريًا لمفاهيم المثالية السياسية، بحيث يمكن القول بأنها وضعت مجموعة من المبادئ التى من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية. وهى قيم فى مجموعها تدور حول مبادئ ثلاثة: كرامة الإنسان – إنسانية الوجود السياسى – عالمية الدعوة الإسلامية.

لذا ينبغى أن تكون أحد أهداف الدولة فى عالمنا العربى الإسلامى هو بناء ذلك النظام الذى يحقق القيم الإسلامية. القيم حددها القرآن، وفسرتها الأحاديث النبوية الشريفة؛ ولكن النظام هو إرادة الجماعة ومسئوليتها. وأى نظام يحقق تلك القيم، هو صالح لأن يصير تعبيرًا عن المثالية الإسلامية. وعندما نقول مسئولية الجماعة وإرادة الجماعة، إنما نقصد بذلك أركانًا ثلاثة: الحاكم، العلماء، الرعية أو الشعب، كل منهم مسئول بقسط أو بآخر فى تحقيق هذا الهدف.

هذا والله سبحانه وتعالى يقول الحق، وهو سبحانه يهدى إلى سواء السبيل.

المراجع والمصادر



أولاً: المصادر العربية

١- **الإبشيهى، شهاب الدين محمد بن أحمد: المستطرف فى كل فن مستظرف** - مطبعة الوصية -١٢٧٨هـ.

٢- **ابن أبى الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد: سلوك المالك فى تدبير الممالك** - مكتبة المسجد الأحمدى بطنطا - ١٢٨٦هـ.

٣- **ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن على (ت - ٦٣٠ هـ) الكامل فى التاريخ** - دار صادر- بيروت ١٩٦٦.

٤- **ابن الجوزى، أبو الفرج عبد الرحمن بن على: المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم** - مطبعة دائرة المعارف العثمانية- ١٣٥٧ هـ.

٥- **ابن الجوزى، عبد الرحمن بن على بن جعفر التميمى البغدادى الحنبلى: الشفاء فى مواعظ الملوك والخلفاء** - تحقيق / د. فؤاد عبد المنعم أحمد - مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية - ١٩٧٨.

٦- **ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد لسان الدين: الإشارة إلى أدب الوزارة -بستان الدول - تخصيص الرياسة بتخليص الرياسة** - عرض د/ وداد القاضي.

٧- **ابن الطقطقى، محمد بن على بن طباطبا: الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية** - مطبعة الموسوعات بمصر بباب الشعرية - القاهرة - ١٣١٧ هـ وقد ترجمه "هويتنج" إلى الإنجليزية ١٩٤٧.

٨- **ابن النديم: الفهرست** - مطبعة الاستقامة القاهرة.

٩- **ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى** - مصطفى البابى الحلبى - ١٩٥٩.

١٠- **ابن حجر، شهاب الدين بن على العسقلانى (٨٥٣ هـ/ ١٤٤٠م): الإصابة فى تمييز الصحابة** - بولاق - ١٣٢٣هـ.

١١- **ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل.**

١٢- **ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، وهو الجزء الأول من**

كتاب العبر وديوان المتبدأ والخبر... تحقيق / حجر عاصي - دار ومكتبة الهلال - بيروت - ١٩٩٧.

١٣- **ابن رضوان المالقي، عبد الله بن يوسف: الشهب اللامعة في السياسة النافعة** - صورة من مخطوط بمكتبة المسجد الأحمدي بطنطا لا يزال في حاجة إلى تحقيق.

١٤- **ابن سيد الناس، محمد بن يحيى اليعمري: السبيل المبين في حكم صلة الأمراء والسلاطين** - مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم / ٧٧٤ فقه شافعي.

١٥- **ابن سينا، أبو علي الحسين: رسالة في السياسة** - نشرها الآباء اليسوعيون - لويس معلوف وخليل إده ولويس شخيو - مجلة المشرق - الطبعة الكاثوليكية - بيروت١٩١١.

١٦- **ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة** - في جزئين - مطبعة القاهرة. طبعة محمود محمود شعبان .

١٧- **ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** - تحقيق/ د محمد جميل غازي - مطبعة المدني - القاهرة

١٨- **ابن كثير: البداية والنهاية تحقيق / أحمد أبو ملحم وآخرين** - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٥.

١٩- **ابن كثير، إسماعيل: مختصر تفسير ابن كثير - اختصار / عبد الرحمن الصابوني** - دار القرآن الكريم - بيروت - ١٣٩٩ هـ.

٢٠- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: **لسان العرب** - طبعة دار المعارف.

٢١- ابن نصر، عبد الرحمن بن عبد الله: **المنهج المسلوك في سياسة الملوك** - مطبعة الظاهر - القاهرة- ١٣٢٦ هـ .

٢٢- **ابن هذيل الأندلسي، أبوالحسن علي بن عبد الرحمن: عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة**- المطبعة الإعلامية بمصر - القاهرة - ١٣٠٩ .

٢٣- **ابن هشام: السيرة النبوية - تحقيق/ مصطفى السقا وآخرين** - دار الكنوز الأدبية.

٢٤- **أبو حاتم محمد بن حبان: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء - شرح وتحقيق /**

محمد محى الدين عبد الحميد. وآخرين - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٧٧.

٢٥- أبو حامد الغزالى: التبر المسبوك فى نصيحة الملوك - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٣٧٨هـ ١٩٦٨م.

٢٦- أبو حامد الغزالى: سر العالين وكشف ما فى الدارين - حققه الشيخ - محمد مصطفى أبو العلا - مكتبة الجندى - القاهرة.

٢٧- أبو حامد الغزالى: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية- حققه / نادى فرج درويش - المكتب الثقافى القاهرة .

٢٨- أبو داود سليمان بن حسان الاندلسى المعروف [بابن جلجل] طبقات الأطباء والحكماء - تحقيق / فؤاد سيد - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٨٥.

٢٩- الأسدى، محمد بن محد بن خليل: التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار - تحقيق / د. عبد القادر أحمد طليمات - دار الفكر العربى ١٩٩٨.

٣٠- الأصفهانى (أبو الفرج) (٣٥٦هـ/ ٩٦٧) - كتاب الأغانى - ٢١جزءا- الجزء الرابع - القاهرة ١٢٨٥هـ.

٣١- بدر الدين العينى، أبو محمد محمود بن أحمد:السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد (الشيخ المحمودى).

٣٢- بدر الدين بن جماعة، محمد بن إبراهيم بن سعد الله: تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم أحمد - رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية - الدوحه ١٩٨٥.

٣٣- بدر الدين محمود العينى: عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان- تحقيق: محمد محمد أمين- الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٧.

٣٤- البغدادي(ابن منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد) (٤٢٩هـ).-الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية.

٣٥- البيضاوى - حاشية شرح المطالع.

٣٦- الجاحظ: التاج فى أخلاق الملوك - تحقيق / أحمد زكى - المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩١٤.
٣٧- الجاحظ: الحجاب - السلطان وأخلاق أهله - القضاة والولاة. حققها حسن السندوبى - ضمن رسائل الجاحظ.
٣٨- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر - استحقاق الإمامة - حققه/ حسن السندوبى - ضمن رسائل الجاحظ - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - ١٩٣٣.
٣٩- الجهشيارى، أبى عبد الله محمد بن عبدوس (ت- ٣٣١ هـ) كتاب الوزراء والكتاب - تحقيق نخبة من المحققين - تقديم د/ عطية أحمد القوصى - الهيئة العامة لقصور الثقافة.
٤٠- جوانب من الفكر السياسى للسان الدين بن الخطيب - مجلة الفكر العربى - العدد (٢٣) (أكتوبر ، نوفمبر - (١٩٨١م).
٤١- الجوهرى: تاج اللغة وصحاح العربية.
٤٢- الجوينى [إمام الحرمين]: غياث الأمم فى التياث الظلم - تحقيق د/ عبد العظيم أديب - ١٤٠١ هـ.
٤٣- الدينورى، أبو عبد الله بن مسلم بن قتيبة: كتاب [السلطان] - طبعة محمد إبراهيم آدم الكتبى - القاهرة. ١٣٢٤هـ .
٤٤- الذهبى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد: المقدمة الزهراء فى إيضاح الإمامة الكبرى - مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم / ٥٩ عقائد تيمور - ميكروفيلم / ٢٩٩٧٦ - دول الإسلام - دائرة المعارف العثمانية - حيدر أباد - الهند - ١٣٦٤ هـ.
٤٥- الروذراورى، الوزير أبو شجاع محمد بن الحسين توفى (٤٨٨ هـ): ذيل تجارب الأمم - مطبعة شركة التمدن الصناعية - القاهرة - ١٣٣٤ هـ / ١٩١٦.
٤٦- الزمخشرى: الكشاف.

٤٧- الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر: أساس البلاغة- الطبعة الأولى - الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٤٨- السبكي، تاج الدين عبدالوهاب: معيد النعم ومبيد النقم - تحقيق / محمد على النجار ، أبو زيد شلبي ومحمد أبو العيون. دار الكتاب العربي بمصر - القاهرة - ١٩٤٨.
٤٩- سنن الترمذي: الجامع الصحيح - تحقيق. محمد شاكر - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٥٠- السيوطي: تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمة. مصر ١٣٥١هـ.
٥١- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة - تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٦٧ م.
٥٢- الشعراني: الطبقات الكبرى.
٥٣- شيخ الإسلام ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - تحقيق / د. محمد جميل غازي - مطبعة المدني - القاهرة - ١٩٧٩.
٥٤- شيخ الإسلام ابن تيمية: الحسبة - مطبعة المؤيد - القاهرة - ١٣١٨ هـ.
٥٥- صحيح مسلم (بشرح النووي): كتاب البر والصلة والأدب - باب تحريم المسلم وخذله - مطبعة حجازي.
٥٦- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) (٣١٠هـ/ ٩٢٣م) تاريخ الأمم و الملوك - القاهرة - ١٣٢٦هـ.
٥٧- الطبري: تفسير سورة الرحمن.
٥٨- الطبري، الشيزري: نهاية الرتبة في طلب الحسبة - تحقيق/ السيد الباز العريني - لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة - ١٩٤٦.
٥٩- الطبري، عبد الرحمن بن نصربن عبد الله الشيزري: المنهج المسلوك في سياسة الملوك - مطبعة بولاق - القاهرة - ١٣٢٦ هـ.
٦٠- الطبري، محب الدين أحمد بن عبد الله: تاريخ الأمم والملوك - المطبعة

التجارية -القاهرة- ١٩٣٩.
٦١- **الطرسوسى، نجم الدين إبراهيم بن على بن أحمد: تحفه الترك فيما يجب أن يعمل به فى الملك** - تحقيق / د. رضوان السيد - دار الطليعة - بيروت.
٦٢- **الطرطوشى، أبو بكر بن أيوب الفهرى: سراج الملوك** - المطبعة الأزهرية - ١٣١٩ هـ.
٦٣- **العباسى، الحسن بن عبد الله: آثار الأول فى ترتيب الدول** - طبعة بولاق - ١٢٩٥ هـ (هذا الكتاب طبع فى الأصل للخديوى إسماعيل بن إبراهيم بن محمد على).
٦٤- **الغزالى:الاقتصاد فى الاعتقاد** - مطبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٦٦.
٦٥- **الغزالى، أبو حامد: فاتحة العلوم** - مكتبة الجندى - ١٣٢٢ هـ.
٦٦- **الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة - تصحيح عبد الوصيف الكردى** - ط٢ - مطبعة حجازى - القاهرة ١٩٤٨.
٦٧- **الفارابى: تحصيل السعادة - قدم له وعلق عليه د/ على بوملحم** - دار مكتبة الهلال - بيروت - ١٩٩٥.
٦٨- **الفارابى: كتاب الحروف - حققه وقدم له وعلق عليه د/ محسن مهدى** - دار المشرق - بيروت ١٩٨٦.
٦٩- **الفارابى، أبو نصر: - الساسة المدينة (مبادئ الموجودات) تحقيق/ د. فؤاد مترى نجار** - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٦٤.
٧٠- **فتح البارى فى صحيح البخارى** - مطبعة بولاق - ١٣٠٠هـ.
٧١- **الفخر الرازى:** التفسير الكبير.
٧٢- **الفيروز آبادى، مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازى: القاموس المحيط.**
٧٣- **القفطى: أخبار العلماء بأخبار الحكماء** - مطبعة السعادة - القاهرة - ١٣٢٦هـ.
٧٤- **القلقشندى، ابن العباس أحمد بن على: صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء.**

نسخة مصورة عن المطبعة الأميرية - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - القاهرة - ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣.

٧٥- القمي، على بن الحسين بن بابويه: **الإمامة والتبصرة من الحيرة** - دار المرتضى - بيروت - ١٩٨٥.

٧٦- الماوردي: **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك** - تحقيق / محى الدين سرحان - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨١.

٧٧- الماوردي: **قوانين الوزارة وسياسة الملك** - تحقيق د/ رضوان السيد - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٩.

٧٨- الماوردي: **نصحية الملوك** - تحقيق/ محمد جاسم الحديثي - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٦.

٧٩- الماوردي، أبو الحسن: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٨.

٨٠- محمد أبو بكر التطواني: **ابن الخطيب من خلال كتبه** - المغرب - ١٩٥٤.

٨١- محمد بن مرتضى الزبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**.

٨٢- محمد حبيب المالكي: **زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم** - مطبعة مصر - ١٩٥٩.

٨٣- المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر** - تحقيق / محيى الدين - الجزء الأول - بيروت - ١٩٨٢.

٨٤- **مسند الإمام أحمد** - ج- ٥.

٨٥- **معجم ألفاظ القرآن المفهرس**.

٨٦- **المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية** - تصدير د/ إبراهيم مدكور.

٨٧- المقرى، أحمد بن محمد التلمساني (ت - ١٠٤١ هـ) **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** - القاهرة - ١٩٤٩.

٨٨- المقريزي: **إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفد والمتاع** -

القاهرة - ١٩٤١.

٨٩- **المقريزى، تقى الدين أحمد بن على: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** - طبعة بولاق - القاهرة - ١٢٧٠ هـ.

٩٠- **المقريزى، تقى الدين أحمد: السلوك لمعرفة دول الملوك** - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٦م.

ثانيا: المراجع العربية

١- **إبراهيم بيضون: الدولة العربية فى أسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة** - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨٦.

٢- **إبراهيم طرفان: مصر فى عصر دولة المماليك الشراكسة ١٣٨٢م-١٥١٧** - النهضة العربية القاهرة- ١٩٦٠.

٣- **إبراهيم على طرفان: الإسلام والممالك الأسبانية بالحبشة فى العصور الوسطى**- المجلة التاريخية المصرية- المجلد الثامن-١٩٥٩.

٤- **إبراهيم مدكور: فى الفكر الإسلامى** الطبعة الأولى - سميركو للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٤.

٥- **أحمد أمين: فجر الإسلام** - الطبعة الخامسة عشر - مكتبة النهضة المصرية- القاهرة -١٩٩٤.

٦- **أحمد** دراج: **المماليك والإفرنج فى القرن التاسع الهجرى**- الخامس عشر الميلادى - دار الفكر العربى - القاهرة - ١٩٦١.

٧- **أحمد** رضا: **متن اللغة.**

٨- **أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياسية المقارنة** - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٦.

٩- أحمد شلبى: - **الحياة الاجتماعية فى التفكير الإسلامى** - ج-٥- مكتبة النهضة المصرية -١٩٧٣.

١٠- **أحمد عبد الكريم سليمان: تيمورلنك ودولة المماليك الشراكسة.** دار النهضة

العربية- القاهرة ١٩٨٥.
١١- أحمد فؤاد الأهواني: فضائل الأمم في نظر الفارابي - مجلة كلية الآداب - الجامعة الأردنية - ١٩٦٩.
١٢- أحمد مختار العبادي. د/ السيد عبد العزيز سالم: تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام - جامعة بيروت العربية ١٩٧٢.
١٣- أيمن فؤاد سيد: مصادر معرفة التراث العربي - مجلة المورد، المجلد السادس ١٩٧٧.
١٤- بطرس غالي/ ومحمود خيري عيسى: مبادئ العلوم السياسية - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٦٣.
١٥- جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي - الجزء الثالث - القاهرة ١٩٠٦.
١٦- جمال الدين الشيال: التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر التاريخي الأوربي في عصر النهضة- دار الثقافة - بيروت.
١٧- جمال الدين عطية: حقوق الإنسان في الإسلام: النظرية العامة، الواجبات والأحكام - حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر - العدد السادس - ١٩٨٨.
١٨- جورج شحاتة قنواتي: المسيحية والحضارة العربية - دار الثقافة المسيحية - القاهرة ١٩٩٩. د/ أحمد شلبي: / موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية - الجزء الأول - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٧٧.
١٩- حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. طبعة لندن - ١٩٥٨.
٢٠- حامد عبد القادر: قصة الأدب الفارسي - الجزء الأول - نهضة مصر ١٩٥١.
٢١- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي- النهضة المصرية - القاهرة ١٩٩٦.
٢٢- حسن إبراهيم حسن: النظم الإسلامية - بالاشتراك مع د/ علي إبراهيم حسن - النهضة المصرية - ١٩٦٣.

٢٣- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام (السياسي والديني والثقافي والاجتماعي) الجزء الأول الطبعة الرابعة عشرة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٩٦.

٢٤- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسوريا وبلاد العرب- النهضة المصرية - ١٩٦٤.

٢٥- حسن حنفي: دراسات إسلامية - الطبعة الأولى - دار التنوير للطباعة والنشر - ١٩٨٢.

٢٦- حسين أحمد أمين: الحروب الصليبية في كتابات المؤرخين العرب المعاصرين لها - مكتبة النهضة المصرية- ١٩٨٣.

٢٧- خليل إبراهيم السامرائي - وآخرون: تاريخ المغرب العربي - الموصل - دار الكتب للطباعة والنشر - ١٩٨٨.

٢٨- خليل إبراهيم السامرائي: تاريخ المغرب العربي.

٢٩- دائرة المعارف الإسلامية.

٣٠- رجب محمد عبد الحليم: انتشار الإسلام بين المغول - دار النهضة العربية - بيروت -١٩٨٦.

٣١- رجب محمد عبد الحليم: انتشار الإسلام بين المغول- دار النهضة العربية- بيروت- ١٩٨٦.

٣٢- رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة - دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي - بيروت - ١٩٨٤.

٣٣- رفيق العظم: أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة - القاهرة - ١٣٢١هـ.

٣٤- سعيد عبد الفتاح عاشور - العصر المملوكي في مصر و الشام- ج٧- ط٢- دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٦.

٣٥- سليمان محمد الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة - مطبعة المستقبل- ١٩٦٩.

٣٦- السيد سابق: **عناصر القوة فى الإسلام** - دار الكتاب - العربى -بيروت - ١٩٨٣.

٣٧- السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ العرب فى عصور الجاهلية** - مؤسسة شباب الجامعة - ١٩٨٨.

٣٨- سيد عبد الله حسين: **المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامى** - مطبعة البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٤٧.

٣٩- السيد محمود أبو الفيض المنوفى: **الدين والفلسفة والعلم** - دار الكتاب الحديث - القاهرة.

٤٠- شكرى فيصل: **المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول الهجرى**-دار الكتاب العربى-القاهرة-١٩٥٢.

٤١- شوقى ضيف: **عصر الدول والامارات (مصر)** - دار المعارف - ١٩٩٠.

٤٢- صالح أحمد العلى: **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الأول الهجرى** - مطبعة المعارف - بغداد.

٤٣- ضياء الدين الريس: **الخراج فى الدولة الإسلامية** - مطبعة نهضة مصر.

٤٤- طعيمة الجرف: **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم** - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٨.

٤٥- عادل عبد الحافظ شحاته: **العلاقات السياسية بين الإمبراطورية الرومانية المقدسة والشرق الإسلامى** (٥٤٧- ٦٤٨هـ/ ١١٥٢م-١٢٥٠م) - مكتبة مدبولى - القاهرة - ١٩٨٩.

٤٦- عاطف العراقى: **الفلسفة العربية (مدخل جديد)** - الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان - ج-١١ - القاهرة - ٢٠٠٠.

٤٧- عاطف العراقى: **الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل** [رؤية عقلية نقدية] دار الرشاد - القاهرة ١٩٩٨.

٤٨- عاطف العراقى: **تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية** - ط ٥ - دار المعارف - ١٩٨٣.

٤٩- عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية - دار القلم.
٥٠- عبد الحليم عويس: دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية-دار الشروق - جده - ١٩٨٢.
٥١- عبد الحليم محمود: الجهاد والنصر - دار الكتاب العربى - القاهرة - ١٩٨٦.
٥٢- عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام - مطابع الأهرام التجارية - ١٩٧٣.
٥٣- عبد الحليم محمود: منهج الإصلاح الإسلامى فى المجتمع - الهيئة المصرية العامة للكتاب- ٢٠٠١.
٥٤- عبد الحميد بخيت: ظهور الإسلام وسيادة مبادئه - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧١.
٥٥- عبد الحميد زايد: الشرق الخالد- دار النهضة العربية- ١٩٦٦.
٥٦- عبد الحميد متولى: نظام الحكم فى الإسلام.
٥٧- عبد الرحمن بدوى: الأصول اليونانية للنظريات الإسلامية السياسية- النهضة المصرية- القاهرة - ١٩٥٧.
٥٨- عبد الرحمن خليفة: فى علم السياسة الإسلامى - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٩٩.
٥٩- عبد الرحمن صالح عبد الله: ابن الجوزى - وتربية العقل - مكة المكرمة - شركة مكة للطباعة والنشر- ١٩٨٦.
٦٠- عبد العظيم رمضان: الصراع بين العرب و أوروبا من ظهور الإسلام إلى انتهاء الحروب الصليبية - دار المعارف - ١٩٨٣.
٦١- عبد العظيم رمضان: الصراع بين العرب و أوروبا من ظهور الإسلام إلى انتهاء الحروب الصليبية.
٦٢- عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق - مطبعة البابى الحلبى.
٦٣- عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية - مؤسسة الرسالة - بيروت- ١٣٩٦ هـ.

٦٤- علي حسني الخربوطلي: **الإسلام والحركة المضادة** - دار الفكر العربي- القاهرة - ١٩٧٣.
٦٥- علي عبد المعطي، د/ محمد جلال أبو الفتوح شرف: **الفكر السياسي في الإسلام** [شخصيات ومذاهب] دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ١٩٩٤.
٦٦- علي عبد المعطي محمد: **الفكر السياسي الغربي** - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٥.
٦٧- عماد الدين خليل: **موقف إزاء التراث** - مجلة المسلم المعاصر - ١٩٧٧.
٦٨- عمر أبو النصر: **الحضارة الأموية العربية في دمشق**- بيروت - ١٩٤٨.
٦٩- عمر كمال توفيق: **تاريخ الدولة البيزنطية** - الهيئة المصرية القومية للكتاب - ١٩٧٧.
٧٠- عوض الله حجازي: **مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام** - دار الطباعة المحمدية - القاهرة - ١٩٨١.
٧١- فؤاد محمد شبل: **الفكر السياسي [دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية**- الجزء الأول الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
٧٢- فاروق عمر: **العباسيون الأوائل** - دار الإرشاد - بغداد - ١٩٧٠.
٧٣- فاروق عمر: **طبيعة الدعوة العباسية** - دار الإرشاد - بغداد - ١٩٧١.
٧٤- فايد حامد عاشور: **العلاقات السياسية بين المغول المماليك في الدولة المملوكية الأولى** - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٤.
٧٥- فتحي رضوان: **من فلسفة التشريع الإسلامي** - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩.
٧٦- فتحي عثمان: **الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري** - الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة.
٧٧- فرح انطون: - **ابن رشد وفلسفته** - الإسكندرية ١٩٠٣.
٧٨- قدري حافظ طوقان: **مقام العقل عند العرب** - دار القدس - بيروت.
٧٩- لطفي عبد الوهاب: **الديمقراطية الأثينية**- دار الكتاب الجامعي-

الإسكندرية: ١٩٦٩.

٨٠- **مجلة الآباء اليسوعيين.**

٨١- **محمد الخضرى: تاريخ التشريع الإسلامى** - مطبعة الاستقامة - القاهرة - ١٩٣٩.

٨٢- **محمد العمروسى المطوى: الحروب الصليبية فى المشرق والمغرب** - دار الغرب الإسلامى - بيروت - ١٩٨٣.

٨٣- **محمد المبارك: الحكم والدولة** - دار الفكر العربى - القاهرة - ١٩٨١.

٨٤- **محمد باقر المجلسى: - بحار الأنوار** - ج- ١ مؤسسة البعثة.

٨٥- **محمد جمال الدين سرور: الحياة السياسية فى الدولة العربية الإسلامية**- القاهرة - ١٩٦٠.

٨٦- **محمد جميل بيهم: فلسفة التاريخ العثمانى** - مطبعة مكتب صادر - بيروت ١٩٥٢.

٨٧- **محمد حلمى أحمد: الخلافة و الدولة فى العصر العباسى**-مكتبة الشباب - القاهرة - ١٩٧٥.

٨٨- **محمد حميد الله: أقدم دستور مسجل فى العلم [وثائق من عهد النبوة والخلافة الراشدة]** - دائرة المعارف - حيدر أباد - الدكن-١٩٣٨.

٨٩- **محمد طه الحاجرى: تحقيق التراث تاريخياً ومنهجيًّا** - مجلة عالم الفكر ، المجلد الثامن - ١٩٧٧

٩٠- **محمد عبد الله عنان: مواقف حاسمة فى تاريخ الإسلام**- مؤسسة دار الكتاب العربى- القاهرة - ١٩٦٢.

٩١- **محمد عبد الهادى أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلامية الفلسفية** - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة-١٩٤٦.

٩٢- **محمد على الزركان: حنين ابن إسحاق شيخ المترجمين** - مجلة العربى - مارس ١٩٨٣.

٩٣- **محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية- تحقيق إحسان حقى** - دار النفائس

- بيروت - ١٩٨٨.
٩٤- محمد يوسف موسى: تاريخ الفقه الإسلامى [دعوة قوية لتجديده بالرجوع لمصادره الأولى]. دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٥٨.
٩٥- محمود حافظ: الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى - مكتبة النهضة - القاهرة - ١٩٧٦.
٩٦- مصطفى السباعى: اشتراكية الإسلام - دمشق - ١٩٦٧.
٩٧- مصطفى طه بدر: محنة الإسلام الكبرى أو زوال الخلافة الإسلامية من بغداد على أيدى المغول - المكتب الثقافى الدولى - القاهرة.
٩٨- نادية حسنى صقر: السلم فى العلاقات العباسية البيزنطية فى العصر العباسى الاول - المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة - ١٩٨٥.
٩٩- نجيب ميخائيل إبراهيم: مصر والشرق الأدنى القديم [حضارات الشرق القديم- العراق- فارس] ج-٦- دار المعارف- ١٩٦٧.
١٠٠-نظير حسان سعداوى: الحرب و السلام زمن العدوان الصليبى - النهضة المصرية- القاهرة- ١٩٦١

ثالثا: مراجع اجنبية مترجمة إلى العربية

١- أرسطو: السياسة: ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية / بارتملى سانتهيلير - نقله إلى العربية / أحمد لطفى السيد / الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة.
٢- أفلاطون: الجمهورية ، ترجمة / حنا خباز - القاهرة.
٣- ألدون ميل: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى - ترجمة / د. محمد يوسف موسى ، د / عبد الحليم النجار - القاهرة ١٩٦٢.
٤- بارتولد. ف: تاريخ الحضارة الإسلامية- ترجمة / حمزة طاهر - القاهرة - ١٩٤٢.
٥- برتولد شبولد: العالم الإسلامى فى العصر المغولى- ترجمة/ خالد أسعد عيسى - مراجعة وتقديم د/ سهيل زكار - دار حسان - دمشق - ١٩٨٢.

٦- برنارد لويس: السياسة و الحرب فى الإسلام - ترجمة / محمد زهير، عالم المعرفة- اغسطس ١٩٧٨.
٧- بندلى جوزى: من تاريخ الحركات الفكرية فى الإسلام.
٨- توماس أرنولد: الخلافة - ترجمة جميل معلى - دار اليقظة العربية / ١٩٤٦.
٩- توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام - ترجمة د/ حسن إبراهيم وآخرين - القاهرة ١٩٤٧.
١٠- ج- إدجار: التاريخ القديم - ترجمة / محمد شفيق غربال - مطبعة المعارف - القاهرة - ١٩٣١
١١- جان توشار وآخرون: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د/ على مقلد - الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ١٩٨١.
١٢- جان توشار/ بمعاونة لويس بودان، بيار جانين، جورج لافو، جان سيرنيلى: - تاريخ الفكر السياسى - ترجمة د/ على مقلد - منشورات دار الاستقلال - بيروت ٢٠٠١.
١٣- جورج سارتون: تاريخ العلم - ترجمة / د. توفيق الطويل وآخرين - الجزء الثالث - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٠.
١٤- جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة د/ مصطفى العبادى وآخرين - الجزء السادس - دار المعارف ١٩٦٧.
١٥- جورج سباين: تطور الفكر السياسى- ترجمة/ حسن جلال العمروسى- ج-١ دار المعارف- ١٩٦٩.
١٦- جوستاف لوبون: حضارة العرب - ترجمة/ عادل زعيتر - مطبعة البابى الحلبى - القاهرة - ١٩٤٨.
١٧- حسن بيرنيا: تاريخ إيران القديم من البداية حتى نهاية العهد الساسانى - ترجمة د/ محمود نور الدين عبد المنعم. د/ السباعى محمد السباعى - مراجعة د/ يحيى الخشاب - الأنجلو المصرية ١٩٧٩.
١٨- دليل بيرنز: المثل السياسية- ترجمة / لويس إسكندر راجعه د/ محمد أنيس-

مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤.

١٩- دوزي: ر. ب ا: نظرات في الإسلام - ترجمة / كامل كيلاني - مطبعة البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٣٢.

٢٠- دونالد. ر. هيل: العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية [لبنات أساسية في صرح الحضارة الإنسانية] ترجمة / د. أحمد فؤاد باشا - عالم المعرفة - ٢٠٠٤.

٢١- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة/ محمد عبد الهادي أبو ريده - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة.

٢٢- دي لاسي أوليري: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب - ترجمة د/ تمام حسان. مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٧.

٢٣- ستيفن رتسيمان: الحضارة البيزنطية - ترجمة / عبد العزيز توفيق جاويد - مراجعة زكي علي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦١.

٢٤- سيجموند هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب - ترجمة / بيضون دسوقي - بيروت ١٩٦٩.

٢٥- فون كريمر: الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية - ترجمة د. طه بدر - دار الفكر العربي.

٢٦- لسلي ليبسون: الحضارة والديمقراطية- منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت.

٢٧- موريس غودفرا ديمومبين: النظم الإسلامية - ترجمة / صالح الشماع ، وفيصل السامر - بغداد - ١٩٥٢.

٢٨- نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي - ترجمة ودراسة وتعليق د/ محمد مهران - دار المعارف -١٩٨٥.

٢٩- و.ج.دي بورج: تراث العالم القديم- ترجمة/ زكي سوس- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥.

رابعا: المراجع الأجنبية

1. **E. Barker: The Political Thought of Pelato and Aristatle, Dover Publications.** INC, 1959. E. Barker.
2. **Gibb and Kramers: Sbarter Encylopaeida of islam,** Leiden 1953.
3. **GIBB, H.A.R: "the Islamic Background of Ibn Khaldun's political Theory"**, repr, in: studies on the civilization of islam. Ed, by show and polk, Boston 1962.
4. **Goel Carmichael: The shaping of the Arabs. George Allan and Unurinlled,**London 1967.
5. **Keneth Thompson: Political Realism and The Crisis of world Politics - Princeton** Un - Press-1960.
6. **Noldke: Shetches from Eastern History.** London 1892.vol-1p30.
7. **Quadri: La philosophie arabe dans l'Europe medieale,** 1960.
8. **R.G. Mulgan: Aristoutle's Political Theory,** Oxford Univ. Press 1977.
9. **Stanly Lane Poole: Studies in a Mosque** - London 1893.

محتويات الكتاب

الموضـــــوع	صفحة

الموضـــوع صفحة

الموضـــــوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحة

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
(٢٠٠٤ - ٥٤٧١)